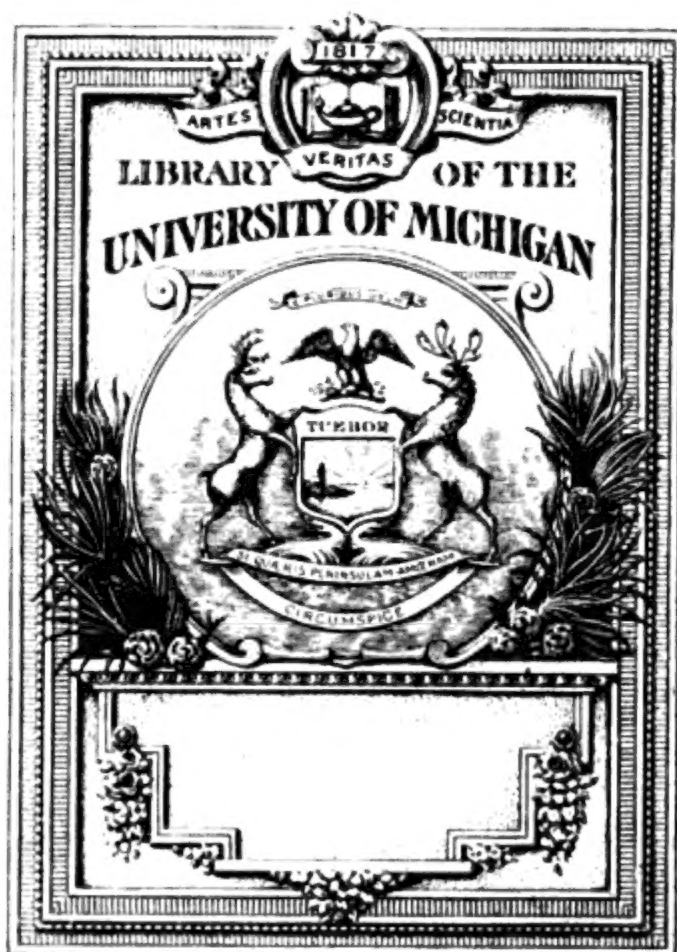
Zeitschrift für Theologie und Kirche

Johannes Gottschick, Martin Rade, Wilhelm ...

Digitized by Google


1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
CIRCUMSPICE

Zeitschrift

für

Theologie und Kirche.

In Verbindung mit

D. **A. Harnack**, Professor der Theologie in Berlin, D. **W. Herrmann**, Professor der Theologie in Marburg, D. **J. Kaftan**, Professor der Theologie in Berlin, D. **M. Reischle**, Professor der Theologie in Gießen, D. **K. Sell**, Professor der Theologie in Bonn,

herausgegeben

von

D. J. Gottschick,

Professor der Theologie in Tübingen.

Dritter Jahrgang.

Freiburg i. B. und Leipzig, 1893.

Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr

(Paul Siebeck).

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. Br.

Inhalt.

Familie und Ehe.

Geschichtliche Skizzen zu Naumann's Vortrag[1]).

Von

Pfarrer Lic. theol. **Eck** in Rumpenheim.

Uebersicht: Einleitung; 1. Augustin; 2. Luther; 3. Schleiermacher.

Einleitung.

Dem jüngsten Tagen des Evangelisch-sozialen Congresses hat Naumann's Vortrag über Christenthum und Familie sein eigenthümliches Gepräge gewahrt. Als eine Eigenthümlichkeit nämlich dieser Kongresse wird man es bezeichnen dürfen, daß die Theilnehmer in dem deutlichen Bewußtsein zusammentreten, selbst zu den Suchenden zu gehören. Fragen werden ja auf allen Versammlungen erörtert. Aber oft hat man bei kirchlichen Zusammenkünften den Eindruck, als ob die wirklich Fragenden draußen stehen, drinnen aber, im einmüthigen Kreis der Freunde oder Genossen, nur etwa die zweckmäßigste Form der Antwort erwogen werde. Hier ist das anders. Hier ist bis jetzt von solcher überlegenen Ruhe, von fertigen Theorien, die nur in Praxis umgesetzt zu werden brauchen, wenig zu spüren. Weil man selbst mit zu den Fragenden zählt, wundert man sich auch nicht, wenn man unerwarteten Bescheid erhält. Wozu denn sonst fragen, wenn man der richtigen Antwort im Voraus gewiß ist?

Unerwartet sind Manchem auch Naumann's Ausführungen über den Zweck der Ehe gekommen. Indessen, es ist nicht das erste Mal, daß seine Rede auf allerlei Bedenken stößt. Das also ist uns bei diesem „modernen Pastor“ nichts Ungewohntes mehr. Und überdies hat der Muth neuer Fragestellungen und das ent-

---

[1]) S. Bericht über die Verhandlungen des dritten Evangelisch-sozialen Congresses, 1892, S. 8—28.

schlossene Rechnen mit gegebenen Größen in unserer ganzen Lage ein starkes Vorurtheil geschichtlicher Berechtigung für sich. Aber ist Naumann's Antwort wirklich eine so unerhörte Neuerung? Ich meine mich nicht zu irren, wenn ich dem die Behauptung entgegensetze, daß er vielmehr einen sehr kenntlichen Faden christlicher Ueberlieferung aufgenommen hat. Und weniger fast die Thatsache selbst, daß sich seine Gedanken in der Christenheit weit zurück und wiederum bis in unsere jüngste Vergangenheit hinein verfolgen lassen, als die Anlässe, die zu ihrer ausdrücklichen Hervorhebung geführt haben, erscheinen mir der Erinnerung wohl werth. Ich möchte versuchen, das an einzelnen hervorragenden Punkten nachzuweisen.

Man kann sich keinen größeren Gegensatz denken, als die Werthschätzung einer kinderreichen Ehe im alten Israel (1. Mos. 15, 5; Ps. 128; Jes. 54, 1ff. u. a.) und die Würdigung des geschlechtslosen Mönchthums in der Christenheit. Seit Paulus seine sorgenvollen Worte im siebenten Kapitel des ersten Korintherbriefes geschrieben hatte, pflanzte sich eine Stimmung tiefen Mißtrauens gegen das eheliche Leben in der Kirche fort. Die Beweggründe wechselten, die Stimmung blieb sich durch die Jahrhunderte wesentlich gleich.

Die Erwartung der nahen Wiederkunft Christi beherrschte die Gedanken der alten Christenheit. Sie bildete ihre Kraft und doch auch ihre Schwäche. Denn sie leitete dazu an, die Gemeinde, d. h. eben die Gemeinschaft, die diesem Ziele lebte, mit allen Gaben einer reichen Liebe und allem Opfermuth einer gewissen Hoffnung auszuschmücken. „Gerade der Glaube an die flüchtige Dauer des irdischen Bestandes hat am meisten dazu beigetragen, eine dauernde Weltreligion zu gründen.“ Aber eben dieser Glaube hinderte doch eine volle Würdigung alles anderen irdischen Gemeinschaftslebens. Während Paulus allem arbeitsscheuen Treiben, das in Thessalonich sich mit dem Schein der Frömmigkeit schmücken wollte, zu wehren wußte, war er doch in Korinth nahe daran, sich auf die Seite derer zu stellen, die in diesen Wehen der Zukunft die Ehelosigkeit dringend forderten.

Doch der große Tag des Herrn verzog. Die Kirche lebte

sich in die Welt ein. An dieser selbst aber mehrten sich nur die Symptome nahen Sterbens. Da suchte ein phantastischer religiöser Sinn sein Ziel im Fluge zu erreichen. Ueber diese Welt, schon todt fast in Elend und Sünde, strebte man hinaus zu unsterblichem Leben. Aber, so wie man es verstand, schloß dies Streben die wirkliche Flucht aus der Welt der Sinne, die Zurückgezogenheit, auch rein äußerlich in Wüste und Einsamkeit, aus Verkehr und Gesellschaft, aus bürgerlichem Beruf und Ehe ein. Denn von der Anwartschaft auf eine andere Ehe wußte man nun, von der Sehnsucht nach dem reinen Liebesverkehr mit dem unsichtbaren Bräutigam, der der Seele, diesem armen Mädchen, Antheil giebt an seiner ewigen Gottheit.

Da verjüngte sich die Erde. Die Kirche sah sich vor die ungeheure Aufgabe einer Erziehung barbarischer Völker gestellt. Aber diese Aufgabe schien nur lösbar, wenn die Kirche selbst in die Leidenschaften, die diese ungebändigte Kinderwelt durchtobten, unverflochten blieb. So richtig nun das im Allgemeinen war, kam es eben darauf an, was man als verwirrende Leidenschaft empfand und demgemäß beurtheilte. Man kennt die furchtbaren Kämpfe, unter denen Gregor VII. die beweibten Priester von ihren häuslichen Sorgen losriß. Während die Kirche das eheliche Leben der Laien zu beherrschen und zu regeln suchte, führte sie selbst in Mönchen und Priestern ein geschlechtsloses Dasein fort. Auf ihren reinen Höhen sollte die Freiheit wohnen. Aber diese wähnte man nur gesichert, wenn die bevorzugten Glieder und Diener der Kirche losgelöst waren aus allen Trieben und Lasten des gemeinen Lebens, sclavisch frei zum Dienste Gottes und seines sichtbaren ewigen Reiches.

Wie ist es diesen sich ablösenden und gegenseitig verstärkenden Motiven einer immer gleichen Abneigung gegenüber zu einer *sittlichen* Würdigung der Ehe gekommen? Denn an Versuchen, die ein solches Ziel verfolgten, kann es in der Kirche, die doch nie aufhörte die christliche Kirche zu sein, nicht gefehlt haben. Unmöglich konnte sie sich mit der bloßen Anerkennung eines sich forterbenden Thatbestandes beruhigen. Das letztere ist der Fall, indem der Ehe frühzeitig auf Grund von Eph. 5, 32 ein sakramentaler Charakter verliehen wird. Der hochtönende Name breitete

doch nur eine sehr durchsichtige Liebesdecke über dies nothwendige Uebel, das sich nicht aus der Welt schaffen ließ. Und wenn die Kirche sich in immer zunehmendem Maaße in ihrer Gesetzgebung mit der Ehe beschäftigte, so legte sie damit nur Zeugniß ab ebenso von ihrer mütterlichen Sorge, wie von ihrem Mißtrauen und ihrer Herrschsucht. Wenn wir nach einer sittlichen Würdigung fragen, d. h. nach einer Anerkennung des Werthes, den die Ehe in sich selbst trägt, so müssen wir sie anderswo suchen. Einst hatte der Herr ein Kind in seiner Jünger Mitte gestellt, und das unmündige war zum Erzieher der Erwachsenen geworden. So ist es auch hier gegangen. Die Kinder sind es gewesen, die die Christenheit gelehrt haben, den sittlichen Werth der Ehe zu erkennen. Augustins Erfahrungen und Gedanken können das veranschaulichen. Denn in seinen Bekenntnissen spricht er Vieles aus, was Unzählige damals in gleicher oder ähnlicher Weise erlebt haben werden. Und mit seinen Gedanken beherrscht er auch in diesem Falle die folgenden Jahrhunderte.

1. Augustin.

In geschlechtlich verwilderter Zeit hatte auch Augustin in unrechtmäßiger Ehe Befriedigung seiner Lust gesucht. Ein Sohn war der Ehe entsprossen, ein hochbegabter Knabe. Der Vater hing an dem Kinde, das mit ihm in die Geheimnisse des Christenglaubens eingeführt, mit ihm von Ambrosius getauft wurde. Augustin will für die reiche geistige Entwicklung des Frühverstorbenen jedes Verdienst von sich abweisen. Doch hat er ihn herzlich geliebt. Und wo Augustin liebte, da war es seine Art nicht, spärlich nur aus seiner eigenen Fülle zu spenden. Aber wenn er den Ursprung dieser Vaterliebe überdachte, so stand er überrascht vor einem Räthsel. Es ist seine eigene Erfahrung, die er verallgemeinert, wenn er von Kindern redet, die „wider Willen [ihrer Eltern] geboren, nach ihrer Geburt dennoch Liebe zu sich zu erzwingen wissen". Tausendfältig wird diese Erfahrung damals gemacht worden sein. Nicht nur in der Christenheit. Denn wüste geschlechtliche Ausschreitungen und phantastische Enthaltsamkeitsgedanken gingen in der Zeit allenthalben nebeneinander

her, riefen sich gegenseitig hervor. Da mag so manchesmal die Liebe zu den Kindern wie reine Natur aus diesem Schlamm von Unnatürlichkeit aufgetaucht sein. Aber weit über etwas bloß Natürliches wurde diese Erfahrung in der Christenheit erhoben. An diesen Kindern wurde für sie der Glaube lebendig an die schöpferische Macht Gottes, die in ihnen wirksam war. Und der Contrast zwischen eigener, wirklicher oder vermeintlicher Sünde und Gottes Gabe hob diesen Glauben nur um so deutlicher hervor. „Ich habe ihn fleischlich aus meiner Sünde gezeugt, du hattest ihn gut geschaffen," schrieb Augustin von seinem Sohne. Und hier stellten sich in der Erziehung heilige Christenpflichten ein. Augustin wußte davon zu reden. Wie hatte Monica um ihn gesorgt, geweint, gebetet! Wie bitter urtheilte er über die pädagogischen Fehler, die er an sich erfahren, über die Leichtfertigkeit seines Vaters, deren schädigender Einfluß auf sein eigenes sittliches Leben ihm in ganz bestimmter Erinnerung geblieben war. Diese Urtheile setzen seine Verdienstlosigkeit an der Erziehung seines eigenen Sohnes in ihr rechtes Licht. In alledem war diese Elternliebe trotz der ihr anhaftenden „Erbsünde" geheiligte Christenliebe. Aber die eheliche Liebe, aus der sie von Gottes- und Rechtswegen entsproß, sollte für christlich unberechtigt gelten?

Practisch, für sich selbst, hat Augustin die Folgerung nicht gezogen, die sich hier unmittelbar zu ergeben scheint. Auch die sittliche Logik und das Leben sind nicht immer befreundete Mächte. Es ist dem Augustin „nie ernstlich der Gedanke gekommen, daß er die heiligsten, sittlichen Pflichten hatte gegenüber derjenigen, welche ihm dreizehn Jahre hindurch in treuer Liebe mit Leib und Seele ergeben gewesen und die Mutter seines Sohnes geworden war" [1]). Andere Ideale drängten sich ihm mit unwiderstehlicher Gewalt auf. Von Kind an war er ein Virtuose der Freundschaft gewesen. Innigster Gedanken- und Gefühlsaustausch, gleichzeitig auf wissenschaftlichem wie religiösem Gebiet, gehörte zu seinen Lebensbedürfnissen. Fiel nun vollends seine Bekehrung zum

[1]) Bornemann, Augustins Bekenntnisse in neuer Uebersetzung, Einleitung S. XXXII.

kirchlichen Christenthum mit seiner Bekehrung zum Mönchthum zusammen, so war es für ihn außer Frage gestellt, in welcher Richtung sich sein Leben ferner gestalten, in welchen Formen es Liebe suchen und bieten sollte. In schwärmerischen Worten redet er fortan von dem „engelgleichen Loos derer, die ihre jungfräuliche Reinheit in frommer Enthaltsamkeit wahren, die in vergänglichem Fleisch ihr Leben der Betrachtung der unvergänglichen Ewigkeit weihen". In „heiligen Freundschaften" sieht er diese Auserwählten miteinander verbunden. Und weithin, ja über die Erde ist das menschliche Geschlecht ausgebreitet. Es bedarf der Heiligen nicht — einst mochte das ihre Pflicht sein —, um durch natürliche Fortpflanzung die Menge dieser geistig Verwandten zu erzeugen. Ja, wenn man ihm einwendet: wie will dann die Menschheit fortbestehen? so ist er mit der äußersten Antwort bereit: „O, daß sie doch alle dieses Willens wären, doch in reiner Herzensliebe, mit gutem Gewissen, in ungeheucheltem Glauben: wie viel schneller würde dann das Reich Gottes sich füllen, das Ende der Welt heraneilen!" [1])

Es ist überaus merkwürdig, wie diese Erwartung des nahen Endes bei allen wahrhaftigen Christen immer wiederkehrt. Dies Erbstück der apostolischen Zeit ist bei Luther und Zinzendorf so wenig aufgezehrt wie bei Augustin. Wie sehr aber auch Ideal und Stimmung auf die persönliche Lebensführung und die christliche Gedankenbildung Augustins eingewirkt haben, ganz hat er sich in seinen Anschauungen ihnen nicht hingegeben. Auf mannigfach gewundenen Wegen hat er es dennoch zu einer Würdigung der Ehe gebracht, in denen sich die oben bezeichneten Erfahrungen deutlich wiederspiegeln. Eine Würdigung der ehelichen Gemeinschaft für sich war auf diesem Wege freilich nicht zu erreichen. Flüchtig wirft er wohl einmal die Worte hin:

> Billig fragt man, warum die Ehe ein Gut sei? Nicht nur um der Kindererzeugung willen, sondern auch weil sie eine natürliche Gemeinschaft von Personen verschiedenen Geschlechts bildet. Sonst könnte man bei Greisen nicht mehr von Ehe reden, zumal wenn sie ihre Kinder verloren hätten, oder ihnen solche überhaupt nicht geboren wären.

[1]) Vgl. hier und zum Folgenden Reuter, Augustinische Studien S. 416ff., 139f.

Allein dieser Gedanke wird von ihm nicht weiter verfolgt. Entscheidend vielmehr tritt in der That der andere Gesichtspunkt hervor, der die Ehe eben um der Kinder willen würdigt:

Verschieden — schreibt er — sind die Güter, die uns Gott verleiht. Einige sind um ihrer selbst willen erstrebenswerth, wie Weisheit, Gesundheit, Freundschaft. Andere, wie Gelehrsamkeit, Nahrung und Schlaf, Ehe, sind uns nothwendig zur Erlangung anderer Güter. So bedürfen wir der Gelehrsamkeit zur Weisheit, der Nahrung und des Schlafs zur Gesundheit, der Ehe zur Freundschaft. Denn auf ihr beruht die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts, in dem die Gemeinschaft von Freunden ein hohes Gut ist.

Das ist für den Christen Augustin doch nur eine vorläufige Schätzung, in der sich sein Lebensideal unmittelbar mit seinen Gedanken über die Ehe verknüpft, richtiger diese durch jenes beeinträchtigt werden. Aber ohne den Ausgangspunkt aus den Augen zu verlieren, hat er über sie hinausgestrebt, als er in seinen Büchern vom Gottesstaat dieses in der Zeit anhebende, in der Ewigkeit sich vollendende Hoffnungsbild der Christen auch als die vollkommene sociale Gemeinschaft zu schildern unternahm. Zwar zunächst scheinen wir auch hier nicht weiter geführt zu werden. Kinder sind der Ehe Ruhm und Gottesgabe. Vor dem Fall ist dieser Schöpfungssegen über ihr ausgesprochen worden, damit auch nach ihm die Eltern sich bewußt sein mögen, an ihren Kindern den Anlaß zu dankendem Lobpreis, nicht einen Gegenstand der Strafe zu besitzen. Lebhaft schildert der Bischof die unvergleichlichen Gotteswunder, die im Werden und Wachsen, in der geistigen Entwicklung des Kindes sich immer wieder vollziehen. Fragt man aber, wozu das alles? wozu im Schooß der häuslichen Gemeinschaft sich vollziehend? so scheint die Antwort auszubleiben. Hier allerdings wachsen die Schaaren heran, deren vollendete Zahl jenen glückseligen Staat bilden wird. Aber die Ehe selbst scheint wirklich nur das Mittel zu sein zur Erzeugung Einzelner. Das rein Natürliche würde somit den letzten Gesichtspunkt zu ihrer Würdigung abgeben.

Allein nicht eine Summe von gleichförmigen Einzelnen wird dereinst den vollendeten Gottesstaat bilden. Als ein sociales Leben haben schon die Philosophen der Welt das höchste Gut

aufzufassen und darzustellen gesucht. Und sein ganzes Werk, hebt Augustin hervor, in dem er Anfang, Fortschritt und Ausgang des Gottesstaates schildere, sei ja ein Beweis dafür, daß das Leben der Heiligen sociales Leben sein müsse. Er hat das nicht vergessen, als er ahnend das ewige Ende wirklich zu zeichnen unternahm. Gott werden wir da schauen! Aber es ist merkwürdig, wie er dies Schauen Gottes beschreibt:

> So wird uns Gott bekannt und erkennbar sein, daß wir ihn sehen, wir Einzelne in anderen Einzelnen, einer im anderen, jeder in sich selbst, in dem neuen Himmel und der neuen Erde und aller künftigen Creatur. . . . Offenbar werden uns dann auch gegenseitig unsere Gedanken sein.

Wunderbar fließt hier dem großen christlichen Denker Schauen und Lieben in eins zusammen. Es ist aber deutlich, daß diese Vorstellung gänzlich werthlos wäre, wenn es sich in jener Ewigkeit nur um eine Sammlung von Seligen handelte, die sich im Besitz und Genuß ihrer Seligkeit unterschiedslos gleichen würden. In echt katholischen Formen prägt Augustin eine entgegengesetzte Anschauung aus:

> Wer aber vermag es auszudenken, geschweige denn auszusprechen, welche Grade von Ehre und Ruhm dem Lohn der Verdienste entsprechen werden? Aber daß es solche Grade geben wird, ist nicht zu bezweifeln. Nur daß jene glückselige Stadt auch dies große Gut schauen wird, daß kein Geringerer einen Höheren beneiden wird. . . . So wird ein jeder seine Gabe besitzen, daß ihm auch wird gegeben sein, nach Höherem nicht zu verlangen.

Streifen wir hier die Hülle der katholischen Verdienste ab, so bleibt uns in der That die Anschauung einer socialen Gemeinschaft, in der die Liebe das Band der Einheit in dem friedlichen Austausch mannigfacher Gaben und Kräfte bildet.

Wer so vom Ende redet, dem muß das Auge geschärft sein auch für die Betrachtung der Ausgangspunkte alles socialem Lebens.

> Das Haus — schreibt Augustin — ist der Anfang und das Grundelement des Staates. Der häusliche Frieden ist die Bedingung des bürgerlichen d. h. die geordnete Gemeinschaft von Herrschaft und Gehorsam der Hausgenossen ist die Bedingung geordneter Gemeinschaft von Herrschaft und Gehorsam im Staat.

Darum also, so dürfen wir ihn verstehen, ist das Haus die ursprüngliche sociale Gemeinschaft, weil in ihm aus Personen von größter denkbarer Verschiedenheit leiblicher und geistiger Reife sich eine Einheit der Liebe bildet. Wie ist das Haus, diese letzte Zufluchtsstätte in der Noth der Zeit, zu einem Ort des Unfriedens, der Herrschsucht und der Unbotmäßigkeit geworden! Aber

in dem Hause des Gerechten, der aus dem Glauben lebt und noch fern von jener himmlischen Stadt wandert, da dienen die Gebieter denen, über die sie zu herrschen scheinen. Denn nicht die Begierde nach Herrschaft treibt sie, sondern die Pflicht treuen Berathens, nicht das stolze Bewußtsein ihrer hohen Stellung, sondern die Gesinnung barmherziger Fürsorge.

Es ist das altrömische Haus, an das Augustin denkt, wie es neben den Kindern auch die Sclaven mit umfaßt. Von diesem Hause heißt es:

So viele ihrer aber wahre Hausväter sind, die tragen Sorge um alle ihre Hausgenossen wie um ihre Kinder, daß sie Gott dienen, sich verdient machen um ihn. Denn es ist ihr Wunsch und Verlangen, daß sie alle in das himmlische Haus gelangen, wo die Pflicht des Herrschens über Sterbliche aufhören wird, weil es keine Pflicht der Fürsorge mehr geben wird für die, die in jener Unsterblichkeit selig sind.

Die Ehe ist um der Kinder willen da. Hier füllt sich die kahle Formel mit Blut und Leben. Und dies Leben sucht und findet die Anknüpfung an die höchsten und letzten Gedanken Augustins. Und doch ist all dieser Reichthum nur trügerischer Schein. Denn über ihm schwebt, all dieses Leben von sich weisend, die eintönige Vollkommenheit des Mönchthums. Aber nicht danach fragen wir zunächst, ob dieser Schatten dennoch zu einer falschen Zeichnung verführt hat. Etwas anderes drängt sich uns auf. Trotz dieser übermächtigen Gegenströmung hat Augustin es zu einer sittlichen Würdigung der Ehe gebracht. Aber er hat ihr ihr Recht erstritten in der Familie. Heute wieder ist es nicht Göhre allein, der die Beobachtung gemacht hat, wie bei aller weitreichenden Untergrabung der Ehe die Liebe zu den Kindern fest im Gemüth und Willen unseres Volkes wurzelt. Wird es gut sein, in der Theorie auseinander zu reißen, was Gott zusammengefügt hat? Jeder, der unsere ländlichen Verhältnisse auch nur oberflächlich kennt, weiß, in wie unzähligen Fällen das Kind

geradezu die Bindung der wirklichen Eheschließung ist. Der gemeinsame Zweck führt da aus der natürlichen in die sittliche Gemeinschaft hinüber.

2. Luther.

Die Kinder haben die Christenheit erstmals zu einer sittlichen Würdigung der ehelichen Gemeinschaft angeleitet. In der Familie hat die Ehe zuerst ihr christliches Recht gefunden. Auch wenn man die Bedeutung dieser Thatsache noch so hoch anschlägt, könnte man ihr für die Sache selbst, auf die es ankommt, eine untergeordnete Stellung anweisen. Man könnte in ihr ein Stück geschichtlicher Pädagogik finden. Aber vor dem erreichten Zweck treten die erzieherischen Mittel vielleicht zurück. Nun bedarf es keines Wortes darüber, daß die Reformation einen ganz unmeßbaren Fortschritt in der Schätzung der Ehe bedeutet. Luthers eigene Eheschließung gehört zu seinen größten reformatorischen Thaten. Eben als ein persönliches Zeugniß der That hat er sie ja selbst angesehen. Erzählt er doch später:

> Das hatte ich bei mir, ehe ich ein Weib nahm, ganz und gar beschlossen, dem Ehestand zu Ehren: Wenn ich gar unversehens hätte sollen sterben, oder jetzt auf dem Todtenbette wäre gelegen, so wollte ich mir haben lassen ein frommes Mägdlein ehelich vertrauen, und derselbigen wollt ich darauf zween silberne Becher zum Mahlschatz und Morgengabe gegeben haben.

Es ist nicht schwer, diese That im Allgemeinen zu würdigen. Der sich einen Evangelisten nannte von Gottes Gnaden, der wußte sich zum Papst, Bischof und Priester geweiht in der Taufe; er wußte damit, daß ihm sein Glaube ein Anrecht gab, auf alle, auch die höchsten Vorzüge der Kinder Gottes. Wählte er den Ehestand für sich, so bedeutete das, daß derselbe aus einer Ordnung der Unvollkommenen, was er doch bis dahin gewesen war, zu einem Recht der Besten erhoben wurde. Nicht nur der Schwachheit der Geringen wurde mit seiner Zulassung etwas nachgesehen, die Stärksten vielmehr sollten in seiner Führung ihre Kraft erproben. Es frägt sich nur, in welcher Beziehung dieser Fortschritt vollzogen, ob der Ausgangspunkt, den wir bisher gefunden, festgehalten, in seiner Bedeutung nur noch tiefer erkannt worden

ist, oder ob andere Wege eingeschlagen wurden, die mit größerer Sicherheit zum Ziele führten. Naumann hat sich auf Luther berufen. Wir fragen, ob er es mit Recht gethan hat.

Luthers eigene Ehe gibt hier keinen Aufschluß. Zunächst nicht bei Eingehung derselben. Bekannte er auch von sich, daß er sein Fleisch und Geschlecht spüre, da er weder Holz noch Stein sei, so haben doch „ästhetische Eindrücke und Empfindungen“ hier nicht mitgewirkt. Neben dem genannten, entscheidenden Beweggrund, daß sie eine That seines reformatorischen Berufs sein sollte, sind allerdings noch andere zu nennen. Das Bedürfniß nach gemüthvoller Häuslichkeit dürfte ihn doch nur in untergeordneter Weise geleitet haben. Hingegen bietet der Gehorsam gegen den Willen des Vaters doch nichts Bestimmtes für unsere Frage, so bezeichnend auch die allgemeine Wendung ist, die ihm Luther gelegentlich gibt. Denn wie er wohl den Ehestand darin geehrt sieht, daß Christus in ihm, wiewohl auf besondere Weise, geboren wurde, so wirft er dem Mönchthum eine Uebertretung des vierten Gebotes vor, weil es die Gottesordnung beschimpft, der auch der Mönch sein Leben verdankt.

Ebenso wenig kann man aus dem Verlauf von Luthers Ehe schließen. Gewiß, er hat das ganze Füllhorn seines Geistes und seines Glaubens über seine Käthe ausgeschüttet. Mit rührender Treue nimmt er bei allem leisen Spott theil an dem Sorgen und Rechnen seiner Gutsherrin von Zulsdorf. Unvergänglich spielen die neckischen Strahlen seines Humors um seinen Herrn Doktor Käthe her. Und wie hat er seine saumselige Bibelleserin einzuführen gesucht in den Katechismum und den Johannem!

Käthe, du hast einen frommen Mann, der dich lieb hat, darum du, wie andere fromme Weiber, bist eine Kaiserin; erkenne es und danke Gott!

Aber all das entscheidet ja nichts, weil wir uns diese Ehe ohne Hans und Lene eben schlechterdings nicht vorstellen können. Es wäre müßiges Fragen, wie sich Luthers Ehestand ohne Kinder würde ausgenommen haben. In dies Haus gehört in unseren Gedanken Kindersang und Kinderzucht und darum Elternfreude und Elternsorge als ein unentbehrlicher Bestandtheil hinein. Und

man möchte wohl sagen: ob nun Begriff und Theorie hundertmal dawider stritten, seit wir dies schlichte Christenhaus kennen lernten, wird es uns immer als etwas Unvollkommenes erscheinen, als eine schwere Prüfung, wo dies lebendige Band persönlicher Liebe, von heiterem Spiel und hellen Thränen wundersam gewoben, einer Ehe von Gott versagt wird. Aber aus solchen Eindrücken lassen sich freilich keine Folgerungen ziehen. Hingegen wird es gerade darum kein Schaden sein, wenn uns unter Luthers Aussagen über den Zweck der Ehe namentlich solche begegnen, die er vor 1525 gethan hat. Von der Einmischung persönlicher Erfahrungen werden diese möglichst frei sein. Und am unmittelbarsten werden sich gerade da seine Gedanken als Ergebniß seiner reformatorischen Glaubensarbeit darstellen [1]).

Luther hat die Naturordnung, die zur Ehe führt, die Verschiedenheit der Geschlechter, ihre gegenseitige Anziehung, stark betont.

Und was hülfe es, daß alle Welt über den Ehestand klagte? Wir sehen je vor Augen, daß Gott täglich nicht eitel Männer, sondern auch Weiber erschafft und erhält im Leben. Nun denn Gott das Weib also geschaffen hat, daß es soll und muß um den Mann sein, soll uns das genug sein, daß Gott mit uns ist, und den Ehestand in Ehren halten als ein göttlich edles Geschäfte.

Aber indem Luther so schreibt, sind es gar keine ästhetischen Gesichtspunkte, die ihn leiten. Ihm steht die Natur vor Augen, ohne Hülle und ohne Schminke. Es begreift sich darum leicht, daß man mannigfache Klagen über Luthers Behandlung dieser Dinge zu vernehmen hat. Sehr wenig zart, vielmehr manchmal recht ins Grobe hin, klingen seine Worte unseren Ohren: „Ich acht, es möge von der Sache nicht besser geredet werden, denn hie [1. Cor. 7,3 f.], St. Paulus redet, daß der Ehestand sei da als eine Hülf und Mittel wider die Unkeuschheit" [2]).

---

[1]) Vgl. Sermon vom ehelichen Leben (1519) Erl. Ausg. 16,60 ff. Predigt vom ehelichen Leben (1522), ebenda 510 ff.; Auslegung der 1. Epistel St. Pauli an die Korinther (1523) Erl. Ausg. 51,3 ff.

[2]) Vgl. Großer Katechismus (Luthers Werke für das christliche Haus, Bd. III, S. 173): „Wo die Natur geht, wie sie von Gott eingepflanzt ist, ist es nicht möglich, außer der Ehe Mensch zu bleiben; denn Fleisch und

Eine solche, wenn auch nur vorläufige Schätzung, meint man, stehe nicht recht auf der Höhe einer rein ethischen Betrachtung. Vielleicht auch wittert man die Nachwirkung mönchischer Vorurtheile, zumal der Reformator die Sünde, gegen die die Ehe ein Heilmittel bieten soll, doch auch in diese Gemeinschaft des sittlichen Lebens hinein verfolgt. Denn, spricht er sich wiederholt rundweg aus: „Die eheliche Pflicht nicht ohne Sünde geschieht; und doch Gott um der Noth willen solchem Werk durch die Finger sieht, weil es nicht anders sein kann".

Allein nicht nur zu besserem Verständniß solcher Aussagen erinnern wir uns daran, daß Zorn und Schmerz über das sittliche Elend der in Gelübden und Klöstern Gefangenen Luther die Feder führte. Wie es in dieser Beziehung um die sittlichen Zustände in der Reformationszeit stand, ist zur Genüge bekannt. Der eine Name Ulrich von Hutten redet eine furchtbare deutliche Sprache. Genau so aber, wie Luther den Kampf gegen den Ablaß unternommen, nicht um einer richtigen Theorie über denselben ihr Recht zu schaffen, sondern um seine armen Beichtkinder aus den Fesseln desselben zu befreien, genau so verfährt er auch hier. Das Grauen vor der Sünde der Ehelosen seiner Tage hat ihn erfaßt. Er sieht für sie keine Rettung als in der Gottesordnung der Ehe. Eine theoretische Betrachtung mag von dieser Aufgabe der ehelichen Gemeinschaft gering denken. Dem practischen Reformator seines deutschen Christenvolkes mußte sie wunderbar groß erscheinen. Sah er doch Völker und Länder durch das Laster vernichtet. Und einträchtig fast, meinte er, zogen hier Papst und Türke an einem Joch. Eben jener zeigte, daß ein vermeintlich einfacher Bruch mit der Natur in das Gegentheil des erstrebten Zieles umschlug. Der Glaube aber, dem die Erde des Herrn ist, und Alles, was darin ist, bricht mit der Natur nur, indem er

---

Blut bleibt Fleisch und Blut, und geht die natürliche Neigung und Reizung ungewehrt und ungehindert, wie Jedermann sieht und fühlt. Derhalben, auf daß desto leichter wäre, Unkeuschheit etlichermaßen zu meiden, hat auch Gott den Ehestand befohlen, daß ein Jeglicher sein bescheiden Theil habe und ihm daran genügen lasse; wiewohl noch Gottes Gnade dazu gehört, daß das Herz auch keusch bleibe.

sie nach Gottes Willen gebraucht. Es kann dabei zweierlei möglich sein. Die Natur kann den — fast zufälligen — Anlaß zur Entfaltung höheren sittlichen Lebens abgeben. Sie kann aber auch als — unentbehrliches — Mittel für jenes in Betracht kommen. Wird eine rein-sittliche Betrachtung sich unwillkürlich jenem zuneigen, so meine ich fast der religiöse Glaube werde das letztere bevorzugen. Denn immer wird sich in unserem Verständniß der Natur ein dunkler Rest finden. Aber während die vornehmere, sittliche Betrachtungsweise sich damit begnügen oder absichtlich dahinstreben wird, dieses Unverständliche zu ignoriren, wird die kindliche Einfalt des religiösen Glaubens ebenso anhaltend das Bedürfniß empfinden, möglichst unmittelbar den zwecksetzenden Willen Gottes darin wieder zu finden. Die Aufgabe, das bloß Natürliche zu überwinden, bleibt auch so bestehen. Sehen wir zu, wie die Ehe diese Aufgabe lösen soll?

Drei Güter und Nutz, predigt Luther der Gemeinde, haben die Doctores im ehelichen Stand erfunden. Ohne Arg nennt er da 1519 noch als erstes Gut, daß die Ehe ein Sakrament ist. Aber schon zwei Jahre später deckt er die „kindischen und lächerlichen Dinge“ auf, die sich aus dieser Behauptung ergeben. Kirchliche Zuthaten können es nicht sein, aus denen sich das sitttliche Recht der Ehe herleitet. Denn weder verhindert dieser sakramentale Character, daß es unter den Gläubigen Eheleute gibt, die ärger sind als die Heiden, noch ließe sich gegen die unsinnige Folgerung etwas einwenden, die jenen auch auf rein heidnische Ehe ausdehnen, also ein Sakrament der Christenheit außerhalb der Christenheit anerkennen würde. So entschieden vielmehr betrachtet Luther diese Gottesordnung zugleich als ein weltliches Geschäft, daß er keinen unbedingten Widerspruch gegen Mischehen zwischen Christen und Heiden glaubt erheben zu dürfen. In der Sache selbst mithin muß ihr sittlicher Werth liegen.

> Zum andern, heißt es in jener Predigt weiter, daß es ein Verbündniß ist der Treu. Das ist der Grund und ganzes Wesen der Ehe, daß sich eins dem andern gibt, und verspricht Treu zu halten.

Daran reiht sich endlich:

> Zum dritten, daß es Frucht bringt, denn das ist das End und vornehmlich Amt der Ehe. Das ist aber nicht genug, daß die Frucht

geboren wird, . . . denn solche Frucht trägt es auch den Heiden; sondern daß man die Frucht ziehe zu Gottes Dienst, Lob und Ehre, und nichts anderes darinnen suche.

Das sind mit Luthers Worten die beiden Zweckbestimmungen der Ehe, deren gegenseitiges Verhältniß festzustellen ist. Vergleicht man beide mit der Aufgabe, die der Ehe im Allgemeinen gesetzt war, so ist es deutlich, wie die Ueberwindung des bloß Naturhaften durch die Treue, die sittliche Gemeinschaft, der Ehegatten einerseits, durch die gemeinsame sittliche Arbeit der Kinderziehung andererseits erreicht werden soll. Als Grund und Ende, Wesen und vornehmliches Amt hat Luther beides unterschieden. Die Vermuthung liegt nahe, daß in Luthers Anschauung die Pflicht an den Kindern ein verstärktes Motiv zur ehelichen Treue schaffen wird. Allein es versteht sich von selbst, daß auch das erste für sich die Erreichung des erhofften Zieles wird gewährleisten können.

Denn wo eheliche Keuschheit soll gehalten werden, da müssen Mann und Weib vor allen Dingen in Liebe und Eintracht bei einander wohnen, daß eines das andere von Herzen und mit ganzer Treue meine. Denn das ist der vornehmsten Stücke eines, das Liebe und Lust zur Keuschheit macht, welches, wo es geht, wird auch Keuschheit wohl von selbst folgen ohne alles Gebieten[1]).

Aus besonderem Anlaß redet Luther in noch deutlicheren Worten davon:

Wie denn, wenn jemand ein krank Gemahl hat, das ihm zur ehelichen Pflicht kein nütz worden ist, mag der nicht ein anderes nehmen? Beileibe nicht; sondern diene Gott in dem Kranken, und warte sein, denke, daß dir Gott an ihm hat Heilthum in dein Haus gesandt, damit du den Himmel sollst erwerben. Selig und aber selig bist du, wenn du solche Gabe und Gnade erkennst, und deinem Gemahl also um Gottes willen dienst . . . Er ist viel zu treu dazu, daß er dich deines Gemahls also mit Krankheit berauben sollte, und nicht dagegen entnehmen des Fleisches Muthwillen, wo du anders treulich dienst deinem Kranken.

Allein eben der besondere Anlaß zeigt schon, daß Luther in einem solchen Verlauf der Ehe nicht das Regelmäßige gesehen hat. Ihm gilt vielmehr die kinderlose Ehe so sehr als Ausnahme, daß er über sie Gedanken geäußert hat, die ihm zu schwerem Vorwurf gemacht werden und deren Vertretung uns heute ebenso unmöglich

---

[1]) Gr. Katech. a. a. O. S. 174 vgl. dazu Ritschl, Geschichte des Pietismus III, S. 395 f.

ist[1]), wie das schwankende Urtheil der Reformation über die Zulässigkeit der Doppelehe uns nur aus ihrer nicht abgeklärten Stellung zur Heiligen Schrift des Alten Testaments verständlich wird. Aber etwas Allgemeines werden wir aus diesen Urtheilen uns dennoch aneignen dürfen und müssen. Bei aller Hochschätzung der Ehe, hat Luther die Berufung Einzelner zur Ehelosigkeit als eine besondere Gabe Gottes betrachtet. So wenig nun diese nicht zu bestreitende Thatsache die allgemeine Bestimmung der Menschen zum ehelichen Leben außer Geltung setzen kann, so wenig auch kann das Ausbleiben des Kindersegens in der Ehe dazu berechtigen, eine Anschauung von ihrem regelmäßigen Verlauf zu bilden, die vorläufig von jenem Erfolge absähe. Zu einem gerade umgekehrten Verfahren leiten die obigen Worte Luthers an. Die kinderlose Ehe fordert zur Bethätigung eigenthümlicher sittlicher Kraft auf. Religiös ausgedrückt erscheint die volle Aufrechterhaltung der sittlichen Gemeinschaft da, wo die natürliche Grundlage derselben zu keinem Ziele führt, nur unter dem Schirm besondere Gottesgnade möglich. Das Besondere ist aber hier zugleich die Ausnahme. Daß sich in ihm der Anlaß bieten wird zur Darstellung eigenthümlich schöner und tiefer Sittlichkeit, hebt Luther ausdrücklich hervor. Aber es ist ein gefährliches Unternehmen, Ausnahmen mit den Farben des Ideals zu schmücken, den Zweck einer sittlichen Institution in einer von den betheiligten Personen keineswegs beabsichtigten, unvollständigen Darstellung desselben zu finden. Warum darunter nicht nur die Logik leiden muß, wird sich, meine ich, zeigen lassen.

Das Ende[2]) führt jedenfalls Luther aus, oder das vornehmliche Amt der Ehe ist die Erziehung der Kinder. Der Zweck aber der Ehe ist die Erziehung der Kinder darum, weil sich hier überhaupt die höchste denkbare Aufgabe christlicher Lebensarbeit auf Erden ungesucht einstellt:

Das allerbeste aber im ehelichen Stande, um welches willen auch alles zu leiden und zu thun wäre, ist, daß Gott Frucht gibt und befiehlt

---

[1]) S. a. a. O. Bd. II, S. 482 ff.

[2]) Bei diesem Worte schwebt ihm offenbar das lateinische finis vor mit seinem Doppelsinn: Ausgang oder Zweck.

aufzuziehen zu Gottes Dienst. Das ist auf Erden das alleredelste theuerste Werk, weil Gott nichts liebers geschehen kann, denn Seelen erlösen. Nun wir denn schuldig sind, wo es noth wäre, zu sterben, daß wir eine Seele zu Gott bringen möchten, so siehest du, wie reich der eheliche Stand ist von guten Werken, dem Gott die Seelen in den Schooß gibt, vom eigenen Leibe erzeugt, an welchem sie können alle christlichen Werke üben. Denn gewißlich ist Vater und Mutter der Kinder Apostel, Bischof, Pfarrer, indem sie das Evangelium ihnen kund machen. Und kürzlich keine größere edlere Gewalt auf Erden ist, denn der Eltern über ihre Kinder, sintemal sie geistlich und weltlich Gewalt über sie haben.

Es ist gar keine Uebertreibung, wenn Luther hier von dem „alleredelsten theuersten Werke" redet. Man lese seine Ausführungen im Großen Katechismus zum vierten und siebenten Gebot, um einen Eindruck davon zu gewinnen, wie Luther darüber denkt. Alle sittliche Lebensarbeit an Anderen ist im tiefsten Grunde Erzieherarbeit. Alle sittliche Lebensarbeit. Oder ist es bloß eine Paradoxie, die auf das Maaß ihrer Wahrheit reducirt werden müßte, wenn Luther „an die Rathsherrn aller Städte deutschen Landes" schreibt:

Und warum leben wir Alten anders, denn daß wir des jungen Volkes warten, lehren und aufziehen? Es ist ja nicht möglich, daß sich das tolle Volk sollte selbst lehren und aufziehen; darum hat sie uns Gott befohlen, die wir alt und erfahren sind"[1]).

Wie völlig entspricht Luthers eigenes Lebensbild dieser Aussage! Brauche ich daran zu erinnern, wie er mitten in den Zeiten heftigsten Kampfes Muße fand für die Schriften, die dieser Aufgabe dienten? ja, wie er, des theologischen Gezänkes herzlich müde, sich danach sehnte, Raum zu finden zur Erfüllung dieser liebsten Pflicht? Und wie hat er sie doch erfüllt! Sein bestes Buch, wie er selbst urtheilte, sein Katechismus, ist doch für die Kinder geschrieben. Und bei seinen Liedern, woran wir manchmal kaum denken, hatte er immer die Kinder im Auge. Seinem Türkenlied — „Erhalt uns Herr bei deinem Wort" — hat er ausdrücklich die Ueberschrift gegeben: „Ein Kinderlied". Und er erläutert diese Ueberschrift wohl selbst mit den Worten:

---

[1]) a. a. O. Bd. III, S. 11.

Denn uns Alten ist nicht so viel dran [an der Türkengefahr] gelegen, die wir dahinfahren; aber unsern Nachkommen ist hiemit zu dienen, daß sie bei dem Glauben Christi und ewiger Seligkeit wider den Teufel des Mahomed erhalten werden[1]).

Diese Arbeit nun stellt sich im Ehestande ungesucht ein. Zweierlei trifft hier wunderbar zusammen, wie es sich sonst nirgends auf Erden findet: die natürliche Hingabe an die Erfüllung dieser Aufgabe und die Stellung derselben in ihrem ganzen Umfang. Sollen wir über das erste etwa gering denken, weil Mutterliebe wieder einmal „nur Natur" ist? Und ist es bedeutungslos, daß sie hier mit den Windeln beginnt und vielleicht mit dem heißen Gebet um Rettung der Gefährdeten endigt? Luther weiß das anders zu schätzen. Allerdings wendet sich der Segen zurück auf die, von denen er ausgeht. Die Erziehung der Kinder wird für die Eltern zur höchsten Schule der Sittlichkeit und des Glaubens. Es ist die Meinung der Heiden, die da spricht:

Ach, sollt' ich das Kind wiegen, die Windel waschen, Bette machen, Stank riechen, die Nacht wachen, seines Schreiens warten, sein Grind und Blattern heilen; darnach des Weibes pflegen, sie ernähren, arbeiten, hie sorgen, da sorgen, hie thun da thun, das leiden und dies leiden, und was denn mehr Unlust und Mühe der Ehestand lernet: ei, sollt ich so gefangen sein? . . .

Was sagt aber der christliche Glaube hierzu? Er thut seine Augen auf, und siehet alle diese geringen unlustigen verachteten Werke im Geiste an, und wird gewahr, daß sie alle mit göttlichem Wolgefallen, als mit dem köstlichen Gold und Edelstein gezieret sind . . . Nun sage mir, wenn ein Mann hinginge und wüsche die Windel oder thät sonst am Kinde ein verächtlich Werk und jedermann spottet sein, und hielt ihn für einen Maulaffen und Frauenmann; so ers doch thät in christlichem Glauben, Lieber, sage, wer spottet hier des andern am feinsten? Gott lacht mit allen Engeln und Creaturen, nicht daß er die Windel wäscht, sondern daß ers im Glauben thut. Jener Spötter aber, die nur das Werk sehen und den Glauben nicht sehen, spottet Gott mit aller Creatur als der größten Narren auf Erden; ja, sie spotten sich nur selbst und sind des Teufels Maulaffen mit ihrer Klugheit.

Darum sage ich, daß alle Nonnen und Mönche, die ohne Glauben sind, und sich ihrer Keuschheit und Ordens trösten, nicht werth sind, daß sie ein getauftes Kind wiegen oder ihm einen Brei machen sollten, wenns gleich ein Hurkind wäre.

---

[1]) Bd. VIII, S. 454 Anm.

Ganz ebenso aber wie zu einer Schule sittlicher Arbeit in geringem verachtetem Dienst, wird die Familie für die Eltern zum Ort, an dem sie den Glauben lernen:

Nun sieh an die geistlichen Stände, so bisher sind berühmt gewesen, so findest du zum ersten, daß sie mit Leibes Nothdurft auf's Allersicherste versorget sind, gewisse Zinse, Essen, Kleider, Haus und allerlei aufs Allerüberflüssigste haben, durch fremde Arbeit und Sorge erworben und ihnen gegeben. Was ist aber das anders denn einen solchen Stand haben, da man nicht dürfe gen Himmel gaffen und des täglichen Brods von Gott gewarten, und trauen, daß sie Gott ernähre? Kürzlich, der Glaube hat in solchen Ständen kein Raum noch Stätte, noch Zeit, noch Werk, noch Uebung.

Nimmst du aber ein Weib und wirst ehelich, so ist das der erste Stoß: wo willst du nun dich, dein Weib und Kind ernähren? und das währet dein Lebenlang; also, daß der eheliche Stand von Natur der Art ist, daß er auf Gottes Hand und Gnade lehret und treibt zu sehen, und gleich zum Glauben zwinget. Denn wir auch sehen, wo nicht Glaube ist im Ehestand, da ist's ein schwer elend Wesen, voll Sorge und Angst und Arbeit.

Allerdings also der Segen, der von der Ehe ausströmt, kehrt auf sie zurück. Und wenn man dann will, ließe sich hier nach Kaftans [1]) Wunsch das Urtheil umkehren: die Ehe ist zum Zweck der Familie geworden. Natürlich, denn was bindet wohl Menschen enger an einander, als gemeinsame Liebe, gemeinsame Arbeit an einem von beiden gleich geliebten persönlichen Wesen? Hier treffen alle Gedanken, Gefühle, Willensäußerungen in einem Brennpunkt zusammen und die Strahlen wenden sich auf die zurück, von denen sie ausgingen. Aber ist das irgend etwas Eigenthümliches an der Ehe? wiederholt sich das nicht überall im sittlichen Leben? Es mag wie thörichtes Fragen klingen, aber ich meine doch, die Fragen sind am Platz: was ist der Zweck des Pfarramts, die Förderung der Gemeinde oder die sittliche Reife des Amtsinhabers? Wozu sichern und befestigten wir mannigfachste Berufsfreundschaft? Werden wir nicht urtheilen, daß der Zweck in dem Arbeitsziel liegt, die gegenseitige Förderung aber als „überschüssiger“ Gewinn uns zufällt? Unter allen Umständen ist die Ehe eine besondere Art von Freundschaft. Aber wir

---

[1]) S. Christliche Welt, 1892, S. 590 ff.

wissen, wie sich in unserem Leben die Freundschaft zu entwickeln pflegt. Die freien Beziehungen der Jugend gehen in die ernstere Arbeitsgemeinschaft über oder treten hinter ihr zurück. Es kann nicht anders auch in der Ehe sein. Nur hier in anderer Weise. Und es ist die Anschauung der vollständigen Ehe, welche das unwidersprechlich lehrt. Gerade daß im Allgemeinen die Ehe dahin führt, gemeinsame Lebensarbeit an Andern zu unternehmen und durchzuführen, legt die Folgerung nahe: wo dieser natürlich gegebene Gegenstand vereinigter Liebesmühe nach Gottes Willen einer Ehe versagt wird, muß ein Ersatz für diesen Mangel gesucht werden. Die lebendige Wirklichkeit redet auch hier deutlich genug. Unsere Waisenhäuser fangen an zu veröden. Mich dünkt, die Familie ist der Ort, an dem auch unsere Waisen erzogen werden sollten. Aber es wird das gewiß nicht der einzige Weg sein, auf dem sich ein Ersatz für das finden läßt, was im Allgemeinen die eigenen Kinder der Ehe bieten. Nur daß wir uns hüten, die vielleicht ins Große hin viel segensreichere Arbeit, welche kinderlose Ehegatten gemeinsam werden vollbringen können, zu überschätzen gegenüber dem geringen Dienst, den wir Kinderreichen der Welt und dem Reich Gottes an unseren Kindern thun.

3. Schleiermacher.

Kaum irgendwo in der Vergangenheit, möchte man meinen, könnte bei bedeutenden Vertretern des Christenthums die sondernde Betrachtung von Ehe nnd Familie eine geschichtliche Grundlage finden wie bei Schleiermacher. Denn es gehört zu den anerkannten Verdiensten des großen Theologen, daß er für die wissenschaftliche Erkenntniß und Behandlung der christlichen Sittlichkeit die Individualität entdeckte. Die Eigenthümlichkeit der einzelnen Persönlichkeit, ihr Recht gegenüber einer ganzen Welt und ihre Pflicht darum, sich zu dem auszugestalten, was ursprünglich, keimhaft in ihr gesetzt ist — das Alles sind Gedanken und Forderungen, denen wir eine theilnehmende Aufmerksamkeit nicht versagen können. Denn mindestens werden hier Saiten angeschlagen, die auch im Evangelium wiederklingen. Aber nicht im Allgemeinen soll hier Farbe und Höhe dieser eigenthümlichen Töne geprüft werden. Uns

kommt es darauf an, wie sie sich in den Accorden des ehelichen Lebens ausnehmen.

Es begreift sich leicht, daß der Gedanke der persönlichen Eigenthümlichkeit, wenn er als Lebensideal ergriffen und ihm demgemäß die Bestimmung zugewiesen wird, eine beherrschende Stellung in den mancherlei Beziehungen des sittlichen Werdens und Wollens einzunehmen, zu einer Anschauung von der Ehe führen wird, die in ihrem abgeschlossenen Bestande zugleich ihre Vollendung aufweisen wird. Eine Kreislinie, daß ich so sage, wird sich um das engverbundene Leben der Gatten ziehen, nicht in Curvengestalt werden die Bahnen des Lebens, mannigfacher Verengerung und Erweiterung fähig, beide auf ihrem Gang geleiten. Die Persönlichkeit zieht die Persönlichkeit an. Indem sie sich so mit ihr verbindet, daß die gegenseitige Förderung in der Entwicklung des individuellen Lebens auf beiden Seiten der letzte Gedanke und das höchste Streben wird, ist eine Gemeinschaft hergestellt, in der jenes Ideal die unbedingte Herrschaft übt, Alles auf diesen Zweck bezogen, die Gemeinschaft selbst ausschließlich Mittel für ihn wird. So schreibt Schleiermacher in seinen Monologen:

> In Freundschaft jeder Art hab ich gelebt . . .; noch aber muß die heiligste Verbindung auf eine neue Stufe des Lebens mich erheben, verschmelzen muß ich mich zu Einem Wesen mit einer geliebten Seele, daß auch auf die schönste Weise meine Menschheit auf Menschheit wirke; daß ich wisse, wie das verklärte höhere Leben nach der Auferstehung der Freiheit sich in mir bildet, wie erneut der Mensch die neue Welt beginnt.

Die letzten Worte machen es schon an sich klar, daß diese Auffassung der Ehe wohl nur für wenige Auserwählte, die zu der geträumten individuellen Freiheit auferstanden sind, Geltung gewinnen wird. Sie sind aber auch sehr geeignet auf die sorgenvollen Fragen vorzubereiten, mit denen Schleiermacher weiterhin fortfährt:

> Wo mag sie wohnen, mit der das Band des Lebens zu knüpfen mir ziemt? Wer mag mir sagen, wohin ich wandern soll, um sie zu suchen? Denn solch hohes Gut zu gewinnen, ist kein Opfer zu theuer, keine Anstrengung zu groß. Und ob ich sie nun finde frei, oder wenn unter fremdem Gesetz, das sie mir weigert, ob ich vermögen werde sie mir zu lösen?

Ursprünglich hatte Schleiermacher gar geschrieben: „werde ich sie erlösen können?“ Diese schärfere Fassung macht es vollends klar, daß Göthe'sche Gedanken über Liebe und Wahlverwandtschaft hier mindestens mitsprachen. Und tief schmerzlich für Schleiermacher sollte sich die Ahnung erfüllen, die in jenen Worten ausgesprochen war. Während er sie schrieb, verkehrte er schon im Hause des Predigers Grunow, dessen Gattin Eleonore ihm der Erlösung allerdings dringend bedürftig schien. „Magnetisch“ fühlte er sich von ihr angezogen. Und sie lebte in dem Verkehr mit ihm aus der öden und rohen Alltäglichkeit ihres Daseins auf. Aber im verhängnißvollen Augenblick sprach er das unbedachte Wort aus, das ihr wie heißes Werben der Leidenschaft klingen mußte. Wohl erschrak er selbst vor dem, was er geredet. Aber um die Unbefangenheit war es nun geschehen. Bitter mußte Schleiermacher büßen, daß die Luft der deutschen Renaissance, die ihn umgab, auch ihm die Sinne zu verwirren gedroht hatte. Denn die Gefahr, das Recht des Individuums wider alle socialen Ordnungen zu mißbrauchen, lag doch auch ihm nahe. Es war doch ein Spiegel eigener Erfahrungen, den er sich in seiner Vertheidigung von Friedrich Schlegels Lucinde schuf. Und deutlicher noch als in den Monologen trat hier die Unmöglichkeit hervor, von rein individualistischem Standpunkt aus es zu einer vollen sittlichen Würdigung der Ehe zu bringen. Denn Schleiermacher weiß hier die sinnliche Seite derselben lediglich vom ästetischen Gesichtspunkte aus zu schätzen. Erinnert er doch in diesem Zusammenhang ausdrücklich an die schönen Denkmäler der Alten. Die neuen Götter sollen die alten nicht verfolgen. Und was darüber hinausgeht, ist naturphilosophische Mystik, die allerdings in der andächtigen Verehrung des Universums, in welcher die Reden über die Religion sich ergehen, für Schleiermachers damalige Weltanschauung einen breiten Untergrund besitzt. Denn was ist es anders als Platons alter Mythus, wenn hier von einer „Verschmelzung und Vereinigung der Hälfte der Menschheit zu einem mystischen Ganzen“ geredet wird?

Ungenügsamer und bescheidener zugleich wird die christliche Ethik urtheilen. Es wird ihr schlechterdings nicht genügen, sich

damit zufrieden zu geben: „Sie wissen ja doch von Leib und Geist, und der Identität beider, und das ist doch das ganze Geheimniß.“ In irgend einem Maaße wird für sie vielmehr die Ueberwindung dieser Identität als das unbedingt zu Erstrebende erscheinen. Und wo sie es nicht thut, wird sie sich doch in keinem Fall unter jene dunkle Einheit als solche beugen, sondern unter den Gott, der durch diese Einheit seine sittlichen Zwecke fördert. Schleiermacher allerdings meint:

> Absicht soll nirgends sein in dem Genuß der süßen Gaben der Liebe, weder irgend eine sträfliche Nebenabsicht noch die an sich unschuldige, Menschen hervorzubringen — denn auch diese ist anmaßend, weil man es doch eigentlich nicht kann, und zugleich niedrig und frevelhaft, weil dadurch etwas in der Liebe auf etwas Fremdes bezogen wird.

Aber hier offenbart der letzte Satz nur, daß im Grunde diese Liebe in Selbstsucht endigt. Und Anmaßung schließt der genannte Zweck der Ehe nur dann ein, wenn er als selbstgesetzter und nicht als von Gott gewollter aufgefaßt wird. Ist das letztere der Fall, so wird die Anmaßung von der demüthigen Erwartung der göttlichen Gnadengabe reichlich aufgewogen.

Doch nicht ich brauche den großen Theologen zu kritisiren. Er hat es selbst in reichem Maaße gethan. Schon in den Monologen fügen sich den oben angeführten Worten solche an, die doch in eine andere Richtung weisen: Oder stimmt es mit dem eben aus den „Vertrauten Briefen“ Vernommenen, wenn Schleiermacher dort fortfährt:

> In Vaterrecht und Pflichten muß ich mich einweihen, daß auch die höchste Kraft, die gegen freie Wesen Freiheit übt, nicht in mir schlummere . . .
>
> Und wenn ich sie gewonnen — spielt etwa nicht oft das unbegreifliche auch mit der süßesten und treuesten Liebe, und wehrt, daß nicht dem Gattenrecht der süße Vatername sich beigeselle? Hier steht endlich jeder an der Grenze der Willkür und der Mysterien der Natur.

Also etwas dennoch irgendwie Unvollendetes bleibt auch jene „heiligste Verbindung“, wenn ein ihr selbst fremder Zwang sie nöthigt, sich in ihrem engsten Kreise abzuschließen. Wohnt ihr also nicht der Trieb inne, diesen Kreis zu erweitern? Aber kann das sittliche Leben sich mit Trieben begnügen, die es nicht in Zwecke umzusetzen vermöchte? Hier erscheint das nur wie flüchtige

Ahnung. Zu bewußter Erkenntniß führt es Schleiermacher in den reiferen Darstellungen seines späteren Lebens hinaus. Sowohl in seiner philosophischen Ethik wie in seiner christlichen Sitte ist seine ganze Darlegung von vornherein unter den Gesichtspunkt einer durchaus einheitlichen Betrachtung von Ehe und Familie gestellt. Indem ich keine irgendwie bedeutsamere Verschiedenheit zwischen den beiden Darstellungen finden kann, lasse ich diejenige aus der christlichen Sitte, die uns näher liegt und die zugleich in concreteren Zügen entworfen ist, hier vor Allem zu Worte kommen.

Schleiermacher geht hier durchaus von dem Gesichtspunkt aus, den er auch überall fest im Auge behält, daß die Ehe der Erhaltung und Fortpflanzung der christlichen Kirche dient. Aus einzelnen Individuen hat die Christenheit ursprünglich bestanden. So unvermeidlich aber dieser Anfangszustand war, so wenig entspricht er doch den Anforderungen, die der dauernde Bestand der christlichen Religion in der Menschheit erhebt. Denn er bietet in sich überhaupt keine Garantie für das Fortleben des Glaubens über die Lebensdauer eines Einzelnen oder einer einzelnen Generation hinaus. Vielleicht möchte einer Anschauung vom Christenthum, die das letztere ausschließlich an die Bekehrung des Einzelnen knüpft, eben dieser Mangel jeder geschichtlichen Bürgschaft für seinen Bestand empfehlenswerth erscheinen. Und eben bei Schleiermacher würde sich diese Anschauung auf eine in letzter Zeit viel besprochene Formulirung des Gegensatzes zwischen Katholicismus und Protestantismus berufen[1]). Allein wie er diese Formulirung als eine nur „vorläufige" bezeichnet hat, so schlagen seine Erörterungen über die Bedeutung der Ehe für die christliche Kirche eben den entgegengesetzten Weg ein. Das Christenthum findet bei seinem Eintritt in die Welt eine sittliche Institution vor, welche im Allgemeinen der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts dient. Nicht unser Glaube hat die Ehe geschaffen. Aber es ist nun ein echt protestantischer Gedanke Schleiermachers, daß das Christen-

[1]) Glaubenslehre § 24 „daß der Protestantismus das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältniß zu Christo, der Katholicismus aber umgekehrt das Verhältniß des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältniß zur Kirche".

thum diese vorgefundene sittliche Gemeinschaft so unmittelbar wie nur irgend möglich in den Dienst seiner eigensten Aufgaben stellt. Er soll dieselbe nicht nur als unvermeidlich anerkennen und durch seine regelnde und überwachende Herrschaft heiligen, sie soll ihm vielmehr geradezu als wirksamstes und sicherstes Organ der eigenen Lebenserhaltung dienen:

Die christliche Kirche ist erst dann vollständig organisirt, wenn sie die Geschlechtsverbindung als Familie sich ganz angeeignet und dieselbe völlig durchdrungen hat. Betrachten wir das näher, so geht daraus hervor, daß die Geschlechtsgemeinschaft, sofern wir sie auf die christliche Kirche beziehen nur die Tendenz hat, die des höheren Lebens fähigen Einzelwesen fortzupflanzen und zu vermehren. Wird aber so die Erzeugung ganz auf das höhere Leben bezogen, so sind auch insofern Erzeugung und Erziehung gar nicht zu trennen, sondern ein und derselbe Proceß. Aber dann folgt auch unmittelbar, daß die Geschlechtsverbindung in der christlichen Kirche keine Form haben kann, als die monogamische.

So vollständig beherrscht dieser Gesichtspunkt Schleiermachers Darstellung, daß er aus ihr ausdrücklich die Pflicht zum ehelichen Leben herleitet:

Nun sagt Niemand, es sei größere Heiligkeit, das Christenthum für sich zu behalten als es über die Mitlebenden zu verbreiten; es kann also auch keine größere Heiligkeit sein, ehelos zu bleiben, als in das eheliche Leben zu treten, d. h. es kann keine größere Heiligkeit sein, das Christenthum nicht zu verbreiten, indem kein Antheil genommen wird an der Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts.

Und wenn man diese Zweckbestimmung der Ehe von dem thatsächlichen Vorkommen kinderloser Ehen her bestreiten möchte, so erhalten wir den Bescheid:

Aber wie nun, wenn eine Ehe unfruchtbar ist? Zuvörderst gibt es schon gar kein vollständiges Urtheil über die Unfruchtbarkeit der Ehe und zweitens bleibt immer die übrige gemeinsame Berufserfüllung. Allerdings ist eine kinderlose Ehe immer ein Unglück, aber es darf uns nie anders erscheinen, denn als eine göttliche Schickung. Ob es anhalten wird, wissen wir nicht. Die Scheidung wäre sittlich nicht zu rechtfertigen. Denn die christlich geschlossene Ehe ist als Element der Kirche, des Staates und des freien geselligen Verkehrs eine solche Einheit und gegenseitige Ergänzung der Eigenthümlichkeit zweier Personen verschiedenen Geschlechts für das gesammte darstellende und wirksame Handeln, daß sie nicht gelöst werden kann, wenn auch einer ihrer Zwecke nicht erreicht

wird. Selbst eine Unvollkommenheit in ihr kann kein Grund sein, ihre Form zu ändern oder sie ganz aufzulösen.

Die letzten Worte zeigen, daß Schleiermacher im Verfolgen der neuen Gesichtspunkte die Gedanken, die ihn früher leiteten, nicht außer Geltung gesetzt wissen will. Es versteht sich von selbst — aber das will auch Niemand in Abrede stellen — daß die Ehe zugleich der Förderung des individuellen Lebens der Eltern dienen soll. In meisterhafter Weise weiß zumal die philosophische Ethik in großen Zügen diese Aufgabe zu bestimmen und in ihrem Verlauf zu verfolgen. Ausdrücklich wird da der geschichtliche Fortschritt von „mehr universellen" zu „individuellen" Ehen betont. In jenen würde das Geschlecht, in diesen die Person im Vordergrund stehen. Ausdrücklich ferner wird an der Erkenntniß festgehalten, daß die Ehe, wie „jede persönliche Wahlanziehung Freundschaft" ist. Aber dieser alte Erwerb muß sich nun in einen neuen Rahmen fügen. Denn in der „universellen" Ehe ist es eben der Gemeinbesitz der Kinder, der zu ihrer Unauflöslichkeit führt. Und auch wo sie als eine Form individueller Freundschaft auftritt, geht die Ausgleichung der physisch-ethischen Geschlechtsverschiedenheiten in Schleiermachers Darstellung von der verschiedenen Stellung aus, welche Vater und Mutter zum werdenden und gewordenen Kinde einnehmen.

Wie das Kind allmählich aus einem Innern ein Aeußeres, aus einem Theil des bewußten Selbst ein Object der Anschauung wird, so leitet sich an dem mütterlichen Instinct, der Fortsetzung des eigenen Gefühls ist, das Vermögen der Anschauung fort, und das Kind wird Vermittlungspunkt der eigentlichen Erkenntniß.

Umgekehrt ist es dem Vater ursprünglich ein Aeußeres, wird ihm aber durch die Art, wie er die Mutter hat, ein Inneres, und der Vermittlungspunkt für die Thätigkeit seines Gefühls überhaupt.

Es bedarf kaum eines ausdrücklichen Hinweises darauf, wie weit diese Darstellungen von den früheren Andeutungen Schleiermachers abliegen. Allerdings in beiden ist die sociale und die individualistische Anschauung vereinigt. Aber „man muß sich entscheiden, welches von beiden man als das constitutive Element anerkennen will". Und da nun bezeichnen die späteren Darstellungen eben kurzweg einen vollständigen Umschwung in der Auffassung. Wie ist dieser zu erklären?

Zwischen beiden liegt die Zeit der Noth und Erhebung des Vaterlandes. Ein furchtbares Gottesgericht war die Schmach der Fremdherrschaft über Hoch und Niedrig hingezogen. Da war man aufgewacht aus glücklichen Träumen. Genie und Individualität galten hier nichts. Es galt Alles opfern auf dem Altar des Vaterlands:

> Mit in die Reih'n gestellt geh'n Philosophen
> Und vor den Reih'n . . .
> Geh'n auch die Dichter her und wirbeln Strophen.

Wie Schleiermacher diese Noth mit empfunden, an dieser Erhebung mitgewirkt hat, ist bekannt genug. Aber läuternd muß ja auch auf ihn selbst der furchtbare Ernst der Zeit zurückgewirkt haben. Es galt das Vaterland zunächst. Aber in ihm stellte sich die Bedeutung aller socialen Gemeinschaft als Bedingung und Zweck alles individuellen Lebens dem ernsten Nachsinnen vor Augen. Ich sage mit vollem Bedacht: als Bedingung und Zweck. Denn in jenen stürmischen Tagen wurde es offenbar, daß die eigene Vollendung sich nur im Dienen vollzieht. Allerdings es sollte nicht verloren werden, was die großen protestantischen Denker: Kant, Fichte und in seiner Art auch Schleiermacher zuvor erworben hatten: letzter Zweck sollte immerdar nur der sittliche Geist sein und bleiben. Aber es ist eine alte Paradoxie des Evangeliums, gültig auch im engeren Rahmen des sittlichen Lebens selbst: wer sein Leben sucht, der wird es verlieren! In scheinbar selbstvergessenem Leben für Andere findet die dienende Liebe ihre eigene Vollendung. Was sie bewußtermaßen, in klar ausgesprochener Absicht sucht, ist nicht sie selbst. Der Zweck, der sie leitet, ist das Leben der Anderen. Und unmöglich kann dies Streben nach Erweiterung der liebend umfaßten Lebenskreise sich von irgend einem willkürlich aufgerichteten Grenzpfahl Halt gebieten lassen. Es sind die erschütternden Erfahrungen der Zeit, die die sociale Bedeutung der Familie und der Ehe in ihr für Schleiermachers Denken in den Vordergrund gerückt haben.

Allein nicht nur in dieser allgemeinsten Weise können wir den Umschwung in Schleiermachers Gedanken verfolgen. Es war die Zeit, in der Fichte seine „Reden an die deutsche Nation" hielt

oder gehalten hatte. „Mit uns geht die Zeit," hatte der Redner angehoben, „Riesenschritte." Riesenschritte war er selbst mit ihr gegangen. Aus dem Cosmopolit war der Patriot geworden, in glühenden Worten redete der schwerfällig tiefe Denker von seines Volkes Schmach und Hoffnung. Auf eine scharfe Grenzscheide zwischen Vergangenheit und Zukunft stellte er seine Zuhörer. Dort die Selbstsucht, die durch ihre vollständige Entwicklung sich selbst vernichtet hat, hier Volk und Vaterland als Träger und Unterpfand einer irdischen Ewigkeit. Und die Brücke, die über diesen gähnenden Abgrund führt? Man weiß, aus was für Steinen sie Fichte zu bauen gedachte. Eine schlechthin neue Erziehungsmethode sollte in dem kommenden Geschlecht es zu „unfehlbarer" Nothwendigkeit machen, daß Charakter haben und deutsch sein durchaus gleichbedeutend seien.

Erziehung! Luthers Wort und Vorbild hatte der Protestantismus nie vergessen. Eben in den Tagen der Selbstsucht, der selbstgefälligen Aufklärung hatten sich Gedanke und Arbeit der Besten dieser Aufgabe zugewandt. Aber jetzt, in der Stunde der Noth, mußte man es eilig haben mit ihrer Lösung. Nationalerziehung oder ein Versinken ohne Hoffnung der Wiederherstellung, das war das Entweder-Oder, vor das man sich gestellt sah. Aber es ist der Erinnerung eben für uns wohl werth, wie verschieden Fichte und Schleiermacher sich die Ausführung des Unumgänglichen denken. Jener bildet sich in keckem Entwurf das abgeschlossene Gemeinwesen seiner Pestalozzi'schen Zöglinge, ein Institut, in dem der kühnste sittliche Idealismus sich mit einem jesuitischen Zwangsverfahren zu einem rein socialistischen Ganzen verbindet. Schleiermacher hat sich viele Verdienste um unser öffentliches Erziehungswesen erworben. Aber als den einzigen Boden, auf dem sie wahrhaft gedeihen kann, ist ihm die Familie offenbar geworden. Alles Andere, was auf diesem Gebiet geschehen kann und muß, ist Ersatz oder Ergänzung zu dem, was hier zu leisten ist. Und die Größe dieser Aufgabe eben drängt zu einer Auffassung der Ehe hin, der alle anderen Zwecke, die in ihr gesetzt sein mögen, an Bedeutung zurückstehen müssen hinter diesem einen: Erziehung der eigener Kinder! Wer hier protestantischer denkt: Fichte oder

Schleiermacher, das zu entscheiden überlasse ich getrost dem Nachdenken unserer Leser. Aber auch eine andere Doppelfrage werden sie sich selbst beantworten. Herr Professor Kaftan hat von Forderungen geredet, die wir an die arbeitenden Klassen stellen sollen. Kann er denn eine größere nennen, als diese, daß unser Volk seine Kinder selbst erziehen, wir aber ihm dazu Handreichung bieten sollen? Aber freilich, wo unsere „gebildeten Stände" über dem Heer von Ammen, Kindermädchen, Erzieherinnen von dieser Aufgabe wenig wissen, an wen richtet sich unser Fordern nun wieder zuerst?

In Schleiermachers späterer Anschauung liegt noch ein Moment vor, dem wir abschließend noch ein kurzes Wort gönnen. Die Zeit hat ihm noch für etwas Anderes die Augen geöffnet. Er sieht in der Ehe die Bedingung für ein organisches Fortleben des Christenthums auf Erden. Die Männer der Aufklärung hätten einen solchen Gedanken kaum gefaßt. Bei allem emsigen Forschen nach den Einzelnheiten im Leben der Vergangenheit, galt ihnen die Geschichte doch fast als eine wunderliche Aufeinanderfolge von Irrthümern und Thorheiten. Der eigene Jammer aber zwang rückwärts zu schauen nach dem Reichthum der Vorfahren. Wie wunderbar schön wußte eben Fichte wieder von den vergangenen Glanztagen seines Volkes, von Luther und der Reformation zu reden! Schleiermacher hat in Ehe und Familie den heimlich-verborgenen Faden gefunden, der nicht nur die Geschlechter aneinanderschließt, sondern wie unmerklich auch alle geistigen Errungenschaften der einzelnen großen Persönlichkeiten in alle ferne Zukunft weiter trägt. In der That, durch unsere Kinder leben wir in der Zukunft. Unmittelbarer als hier kann die wunderbare Kette, die sich von Geschlecht zu Geschlecht hinzieht, dem Einzelnen nicht in's Bewußtsein treten. Und dringender als hier wird auch dem Einzelnen die Arbeit für die Zukunft nicht. Jene grausame Gleichgültigkeit gegen das, was kommt, kann das Gemüth wirklicher Eltern nimmermehr erfüllen. Hier drängt Alles, zu sammeln, daß das Erbe der Nachkommen ein reiches werde. Und ist es wirklich nur Schein, wenn wir hier von Fortschritt reden? Naumann hat von fortschreitender Weltverklärung geredet. Er ist doch wohl falsch verstanden worden, wenn man das auf die

Weltseligkeit des Culturfortschritts bezogen hat. Aber wozu geben wir uns denn so große Mühe, den Gang der Kirche durch die Jahrhunderte zu verstehen? Ist die „Geschichte der christlichen Liebesthätigkeit“ wirklich nur eine Reihe von erfolglosen Versuchen sich an diesem Ungethüm des Weltelends müde zu schaffen? Ist es bloße Täuschung, wenn wir meinen die Namen Athanasius, Augustin, Luther bezeichnen ein fortschreitend helleres Aufleuchten der Wahrheit des Evangeliums im menschlichen Herzen? Geschieht das nur, damit es eben geschehe? oder soll es den Einzelnen, an welche die Wahrheit herantritt, zu Gute kommen? Gehen wir aber den Wegen nach, auf denen der Erwerb der Vergangenheit zu einem Besitz der Zukunft wird — gewiß, es mag ihrer viele geben, aber einen sichereren schwerlich, einen deutlicher von Gott gewiesenen nicht, als diesen, auf dem Eltern dem weichen Gemüth ihrer Kinder die ewige Wahrheit, wie sie sie verstehen lernten, einzuprägen suchen. Die Geschichte und die Familie sind unzertrennliche Größen. Jene wird zu einer auseinanderfallenden Sammlung von Ereignissen, Gedanken, Persönlichkeiten, wenn ihr nicht die Familie zum Organ wird, durch welches sich die Glieder der Kette schließen. Und nicht gering wahrlich scheint mir der von der Ehe zu denken, der ihr die Aufgabe zuweist, daß sie in der stillen Verborgenheit des Hauses die keusche Hüterin des großen geschichtlichen Lebens der Menschheit sei.

Einfach stand dereinst der jungen Christenheit das Ziel ihres Lebens vor Augen: das ewige Leben ihrer Hoffnung und die Vollendung dieser Menschengeschichte flossen für sie in eines zusammen. Uns theilt sich irgendwie das dort Vereinte. Aufwärts schauen wir nach einer Vollendung, deren Lebensbedingungen uns unbekannt sind. Vorwärts aber blickt unser Auge zugleich auf die dunkeln Wege hin, die Gott seine Menschheit auf Erden leitet. Paulus schon hat diesen Zwiespalt in späten Tagen seines Lebens empfunden (Philipp. 1, 21 ff.). Schwer mag er manchmal auf unserem schwachen Glauben lasten. Wie sich diese Doppelbahn der Wege Gottes einst vereinigen wird, ist uns unbekannt. Solange wir aber beide wandeln müssen, ist die Ehe der Ort, an dem am unmittelbarsten der Einzelne in seinen Kindern für diese „irdische Ewigkeit“ lebt.

Ueber die Aufgaben der biblischen Theologie des Alten Testamentes[1]).

Von

Professor D. **Bernhard Stade**

zu Gießen.

Das Herkommen läßt bei akademischen Festakten dem Redner die Wahl, ob er über ein Thema von allgemeinerem Interesse sprechen oder die Aufmerksamkeit auf einen Punkt aus seinen speciellen Studien lenken will. Ich ziehe es vor, heute das zweite zu wählen, und gedenke zu Ihnen zu sprechen „über die Aufgaben der biblischen Theologie des Alten Testamentes". Gerade hierüber, weil in dieser Disciplin wie in einem Brennpunkte und letzten Ziele alle alttestamentlichen Studien zusammenlaufen. Durch diese werden sie mit den übrigen Disciplinen der theologischen Gesammtwissenschaft verknüpft.

Es ist allgemein anerkannt, daß die biblische Theologie im modernen Sinne, unter der man gewöhnlich eine übersichtliche Darstellung des religiösen und ethischen Inhaltes der Bibel in geschichtlicher Entwicklung versteht, zum ersten Male von Joh. Phil. Gabler ihre Aufgabe vorgezeichnet erhalten und ihre richtige Abgrenzung von der Dogmatik erfahren hat.

Gabler hat in seiner Altdorfer Antrittsrede „de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte

[1]) Rede, gehalten zu Gießen im Festactus der Ludwigs-Universität zur Feier des Geburtstages Sr. königl. Hoheit des Großherzogs Ernst Ludwig von Hessen und bei Rhein am 25. November 1892.

utriusque finibus“ für sie den Character einer historischen Wissenschaft in Anspruch genommen, welche darlegt „quid scriptores sacri de rebus divinis senserint“. Damit war sie aus der Abhängigkeit von der Dogmatik, in der sie sich bisher befunden hatte, wenigstens theoretisch befreit und von ihr reinlich abgegrenzt. Sie war vor die Aufgabe gestellt worden, die in der Bibel sich findenden Gedanken in ihrer örtlich, zeitlich, volklich und persönlich bedingten Individualität, oder, was dasselbe ist, in ihrer Verschiedenheit zu erfassen, und diese Verschiedenheit zu erklären, indem das Ganze unter den Gesichtspunkt der Entwicklung gerückt wird.

Seit Gabler's Rede ist mehr als ein Jahrhundert verflossen. Es ist ein Jahrhundert lebhaftester theologischer Arbeit gewesen. Die Einsicht in die Einzelheiten hat nicht unerhebliche Fortschritte gemacht, der Gesichtskreis hat sich merklich erweitert. Daher ist es wohl nicht ohne Interesse, die Frage aufzuwerfen, inwieweit Gabler's Programm verwirklicht worden ist. Die in der Theologie wie in den anderen Wissenschaften im Laufe dieses Jahrhunderts in steigendem Maaße, wiewohl in unserem Falle nicht durchweg zum Vortheil der Sache, eingetretene Arbeitstheilung rechtfertigt es, daß ich die Frage nur für das Alte Testament aufwerfe.

Es wird sich zeigen, daß im Alten Testamente Gabler's Programm zwar theoretisch zur Anerkennung gelangt, practisch aber nicht durchgeführt worden ist. An die Darlegung dieses Umstandes und seiner Gründe denke ich eine Ausführung darüber anzuschließen, welche Aufgaben im Sinne Gabler's die biblische Theologie Alten Testaments für die theologische Wissenschaft unserer Tage zu erledigen hat.

Schon eine Betrachtung der Vorgeschichte, welche die biblische Theologie vor Gabler gehabt hat, wie des allgemeinen Entwicklungsganges der Theologie in unserem Jahrhundert vermag es zu erklären, daß die Forderungen Gabler's sich nicht kräftiger durchgesetzt haben. Durch Gabler war die biblische Theologie von den Anfängen losgelöst worden, aus denen heraus sie sich entwickelt hatte. Denn sie geht letztlich zurück auf die Zusammenstellungen der dicta probantia d. h. des Schriftbeweises zur Dogmatik, wie sie das Zeitalter der Orthodoxie kannte und dem

des Pietismus vererbt hat. Es kommt das ja auch äußerlich zum Ausdrucke, insofern unsere Disciplin ihren Namen nach dem letzten Werke dieser Art[1]) trägt. Und auf diese Zusammenstellungen des Schriftbeweises waren im Zeitalter des Pietismus Zusammenstellungen der Bibellehre gefolgt, in denen der Inhalt der Bibel gleichfalls unter dem Gesichtspunkte des dogmatischen Systems abgehandelt wurde. Sie unterschieden sich von der altorthodoxen Dogmatik durch die größere Einfachheit der Darstellung und den Anspruch, die älteste und ursprünglichste Gestalt der Lehre zu geben.

Gabler's Auffassung trug den beiden Thatsachen Rechnung, welche die fortschreitende Untersuchung der Bibel immer deutlicher ans Licht gestellt hatte, daß die officielle kirchliche Dogmatik sich nicht durchweg mit dem Inhalte der Bibel deckte, und daß dieser Inhalt der Bibel selbst von Widersprüchen nicht frei war. Es war der Weg gewiesen, diese Widersprüche ohne Schaden für die Frömmigkeit anzuerkennen und zu erklären.

Es war aber auch der Dogmatik ihr Recht gewahrt. Denn in dieser sind eben nicht alle Gedanken der Bibel wirksam geworden. Und die Bedeutung, welche in Folge der dogmenhistorischen Entwicklung einzelne biblische Gedanken im dogmatischen System gewonnen haben, ist nicht selten eine wesentlich andere, als ihnen im historischen Zusammenhange eignet. Die Dogmatik gibt niemals eine Bibellehre, sondern sie stellt das in einer Confession vorhandene Verständniß des Evangeliums systematisch dar, und dieses Verständniß ist noch von vielen anderen Factoren abhängig als von der jeweilig vorhandenen Einsicht in den Inhalt der Bibel, wiewohl wenigstens in unserer Kirche immer in einem Ausgleichungsproceß damit begriffen. Bei Gabler's Auffassung steht der Dogmatik in der biblischen Theologie nicht mehr eine Concurrentin zur Seite, welche schon durch ihr Dasein beansprucht ein Correctiv derselben zu sein und vor ihr eine größere Reinheit der Vorstellungen voraus zu haben.

Aber freilich ist damit zugleich gesagt, daß Gablers Auf-

---

[1]) K. Haymann, Bibl. Theol., 4. Aufl., Leipzig und Budissin 1768.

fassung unverträglich ist mit der vulgärprotestantischen Auffassung der Bibel als einer in ihren Theilen gleichwerthigen Urkunde der kirchlichen Lehre.

Zweifellos vermag Gabler's Auffassung ihr gutes Recht daraus herzuleiten, daß dies nicht die ursprüngliche reformatorische Ansicht von der Bibel ist. Von Luther's großem Gedanken aus betrachtet, daß sich in der heiligen Schrift alles nach der Offenbarung Gottes in Christus als dem Centrum bemißt, stellt sich die Bibel als die Urkunde der Offenbarung Gottes an die Menschheit dar. Es war möglich, in der Offenbarung vor Christus Fortschritt und Entwicklung, in der apostolischen Verkündigung als der Wiederspiegelung der Predigt Jesu und der Wiedergabe des Eindruckes seiner Person Verschiedenheiten zu finden und damit Widersprüche im Inhalte der Bibel anzuerkennen und zu erklären. Luther hat ja von solchen eine sehr deutliche Empfindung gehabt. Andererseits sichert die Betrachtung der Bibel als Urkundbuch der göttlichen Offenbarung so gut ihre Verwendung als kirchliches Vorlesebuch und als Unterrichtsbuch der Gemeinde wie ihre Bedeutung für die Dogmatik. An ihr hatte sich die reformatorische Auffassung vom Christenthum zu legitimieren.

Aber diese Vorstellungen waren nie deutlich ins Allgemeinbewußtsein getreten, sie klingen ja noch heute vielen evangelischen Christen ganz befremdlich. Nicht einmal Luther hat mit ihnen völlig Ernst gemacht. Wie bei seinen Vorstellungen vom Glauben gehen auch hier bei ihm neben den neuen Gedanken die alten einher. Auch er hat den abschüssigen Weg, welcher von der Auffassung der Bibel als Urkunde der göttlichen Offenbarung zu der orthodox gewordenen führt, nicht zu vermeiden gewußt. Und die ersten Dogmatiken der neuen Kirche, Melanchthon's Loci communes und Calvin's institutio Christianae religionis sind aus Studien entstanden, welche für unser Empfinden biblisch-theologischen Charakters sind. Definitiv verloren aber ging für die Theologie des Reformationszeitalters jener große Gedanke Luther's unter der historischen Nothwendigkeit, sich gegenüber der katholischen Kirche für die protestantische Auffassung vom Christenthum auf eine äußere Autorität zu berufen. Das war die Bibel, deren Autorität das Dogma von

der Inspiration feststellte. So rückte die Bibel definitiv unter den Gesichtspunkt einer in ihren Theilen gleichwerthigen Urkunde der Lehre. Es ist eine der Theilerscheinungen jenes großen historischen Processes, welcher dem sich aus der mittelalterlichen Kirche loslösenden Protestantismus seine Gestalt verliehen hat: statt einer das ganze geistige Leben der Nation tragenden nationalen Kirche erscheinen Landeskirchen und theologische Schulen.

Die altorthodoxe Auffassung von der Bibel war von dem Pietismus übernommen worden. In der Zeit der Aufklärung und durch die fortschreitenden theologischen Specialstudien war die alte Auffassung von der Bibel zwar erschüttert, aber nicht religiös überwunden worden. Ohne eine freiere Stellung zum Dogma und zur Bibel wäre ja Gabler's Programm überhaupt nicht denkbar gewesen. Aber des guten Rechts dieser freieren Stellung war man sich nur sehr unvollkommen bewußt. Theologische Fortschritte sind jedoch so lange ein unsicherer und gefährdeter Besitz, als sie nur durch die Berufung auf die Freiheit der Wissenschaft und ihre Ergebnisse sich zu rechtfertigen vermögen, ihre Ausgleichung mit dem religiösen Empfinden und der dogmatischen Formel aber noch nicht gefunden haben.

Es ist daher zu erwarten, daß jede Erneuerung der altkirchlichen Auffassung von der Bibel auch die Auffassung Gablers in Frage stellen werde. Zu einer solchen Erneuerung ist es nun in umfassender Weise in unserem Jahrhundert gekommen. Die sogenannten Repristinationstheologen, mit diesem Namen genannt, weil sie über den Rationalismus hinweg an die älteren Phasen der Theologie wieder anzuknüpfen suchen, nehmen die Voraussetzung wieder auf, daß sich die Kirchenlehre mit dem Inhalte der Bibel, zum wenigsten dem des Neuen Testamentes, deckt, und gründen dieselbe wieder auf die äußere Autorität der inspirierten heiligen Schrift.

Von diesem Standpunkte aus war, wenn er correct eingehalten wurde, eine biblische Theologie im Sinne Gabler's überhaupt nicht möglich. Wo er aber in gebrochener Weise und unter Compromissen zur Geltung kam, mußte er das eigentliche Ziel der Untersuchung verdecken und an der exakten Durchführung der Arbeit hindern.

Zu einer reinlichen Wiederaufnahme der altorthodoxen lutherischen Betrachtung, für welche der Inhalt der Bibel nur als Beweismittel für die Dogmatik in Betracht kommt und alles nicht hieher Gehörige entfällt, kommt es nun freilich nicht. Selbst die gewaltthätigen Versuche Hengstenbergs, das Neue Testament in das Alte Testament einzutragen, können hiefür nur mit Einschränkungen gelten, da in ihnen offenbar die Autorität des Neuen Testamentes mehrfach zu kurz kommt. Der Gesichtskreis hat sich zu sehr erweitert, als daß dies noch als eine Möglichkeit empfunden worden wäre, und so neigt man eher dazu, aus dem Inhalte der Bibel nach Art des Pietismus eine biblische Lehre zu construieren und dadurch mit subjectiver Willkür in das Gebiet der Dogmatik überzugreifen. Daß eine solche Betrachtungsweise daneben gegenüber starrem Confessionalismus befreiend gewirkt hat und in dieser Hinsicht vortheilhaft gewesen ist, soll nicht verschwiegen werden.

In besonders schädlicher Weise macht das Aufkommen dieser theologischen Strömungen sich bei solchen Theologen geltend, welche bereits zu sehr unter dem Eindrucke der fortgeschrittenen alttestamentlichen Studien stehen, als daß sie den Lehrinhalt beider Testamente identificieren könnten. Denn es führt bei diesen entweder zu einem falschen Voneinanderrücken beider Testamente, oder zu falscher und willkürlicher Verknüpfung beider unter dem Gesichtspunkte eines Organismus, beidemale aber für das Alte Testament zur Verkennung der Compliciertheit seines Inhaltes.

So ist denn von vielen und einflußreichen Theologen der Durchführung des Programmes Gabler's bewußt und unbewußt entgegengearbeitet worden. Viel interessanter aber noch ist es nun, zu sehen, daß auch solche Theologen, welche es in bewußter Weise durchzuführen strebten oder es doch anerkannten, an einer folgerichtigen Betrachtung der Dinge durch das Nachwirken der dogmatisierenden Betrachtungsweise der Orthodoxie und des Pietismus vielfach gehindert werden. Es ist die Kehrseite der anderen Erscheinung, daß unsere Dogmatiker bei Darlegung des Schriftbeweises die ältere Betrachtung der Bibel nicht überwunden haben, und in weiten Kreisen, wie auch die neueste Zeit wieder gezeigt hat, die naive

Vorstellung herrscht, daß jede Lehre, welche an irgend einem Orte der Bibel sich findet, damit dogmatisch legitimiert sei.

Als eine solche Nachwirkung der dogmatischen Betrachtungsweise muß es angesehen werden, daß bis auf den heutigen Tag der Inhalt der Biblischen Theologie unter dem Gesichtspunkt der Lehre angesehen zu werden pflegt. Beim Alten Testament sollten hievon schon Betrachtungen allgemeiner Natur abhalten. So die Erwägung, daß es sich hier um die religiöse Entwicklung von mehr als einem Jahrtausend handelt. Dazu bedeutet doch in dem Kräftespiel der Geschichte die Lehre überall gar wenig, bedeuten in ihm die Personen nahezu alles, die Lehre nur etwas, sofern sie sich in Personenwirkung umsetzt. Und um wie viel größer ist der Antheil, den Sitten, Gebräuche, Einrichtungen am religiösen Leben der Einzelnen haben, als der der Lehre. Sie besitzen diese vielfach überhaupt nur in jenen. Im Alten Testamente handelt es sich um das Wirken Moses und der Propheten, um den Glauben, die Sitten und cultischen Institutionen eines Volkes, welchem zunächst nur die mit dem Willen seines Gottes sich deckende Volkssitte und die im Orakel der Priester, Seher und Propheten vernommene Stimme desselben Autoritäten sind, während sich eine heilige Schrift erst im Verlaufe, ein Lehrstand erst gegen Ende seiner Geschichte bildet. Es ist doch von vornherein recht unwahrscheinlich, daß man die bunte Fülle eines solchen Lebens, welches noch dazu durch einen recht lebhaften und complicierten Umbildungsprozeß hindurchgegangen ist, unter der engen Betrachtungsweise einer Lehre erschöpfend behandeln kann, es ist vielmehr zu fürchten, daß hiebei Vieles entgeht, Vieles unrichtig gewerthet wird. Es ist aber überhaupt ein vulgärprotestantischer Fehler, mit dem Begriff der Religion zunächst den einer Lehre zu verbinden: die Folge des bisherigen Entwicklungsganges unserer Kirche und Theologie.

Wie stark diese fehlerhafte Betrachtungsweise nachgewirkt hat, das mögen in Kürze zwei Beispiele belegen. Ich nenne zuerst den trefflichen W. M. L. de Wette. Gerade ihn, weil seine Arbeit vor das Aufkommen der Repristinationstheologie fällt, und weil kein anderer in dem Maaße wie er die kritische Behandlung des Alten Testamentes in unserem Jahrhundert beeinflußt hat. Be-

findet sich doch wahrscheinlich noch jetzt die Mehrzahl der alttestamentlichen Theologen in seiner Problemstellung. Erst die Kämpfe der letzten Jahrzehnte haben hierin einiges geändert.

De Wette nennt seine in 3 Auflagen (zuletzt 1831) erschienene biblische Theologie „Biblische Dogmatik Alten und Neuen Testamentes oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judenthums und Urchristenthums", und sie bildet den 1. Theil seines Lehrbuches der christlichen Dogmatik. Unter dem Gesichtspunkte der Lehre wird denn auch das Einzelne durchgeführt. Daß sich ebenso eine Einwirkung dogmatischer Betrachtungsweise in der Zusammenziehung der verschiedenen apostolischen Lehrbegriffe zeigt, ist längst beobachtet worden. Im Uebrigen sei aber schon hier darauf hingewiesen, daß von de Wette der Umfang der für das Alte Testament zu lösenden Aufgaben weit richtiger und verständiger bestimmt wird, als von den modernen Lehrbüchern und posthumen Werken, welche wenigstens der Quantität nach die biblisch-theologische Literatur schwellen.

Als ein weiteres Beispiel nenne ich P. A. de Lagarde. Dieser gelehrte und scharfsinnige Mann ist zwar weit davon entfernt gewesen, eine biblische Theologie zu schreiben. Er würde das mit Entrüstung als zur Zeit unmöglich von sich gewiesen haben. Aber er hat sich mit der ihm eigenthümlichen Deutlichkeit und Bestimmtheit sowohl über die vorliegenden Leistungen wie über das zu Leistende ausgesprochen. Treffen wir auch bei ihm, der die vorliegenden Versuche, die Probleme der biblischen Theologie zu lösen, aufs Schärfste für ungenügend, ja die letzteren für zur Zeit überhaupt nicht lösbar erklärt hat, sich also als im bewußten Gegensatze zu allem Bisherigen stehend empfindet, ein solches Mißverständniß, so wird damit belegt, wie stark es bis zur Stunde nachwirkt.

de Lagarde schreibt im 2. Bande seiner Mittheilungen, S. 374f.: „Für jeden, der auch nur das allerkleinste Maaß von Einsicht besitzt, und noch irgend einer Regung des Gewissens fähig ist, muß es zur Zeit unmöglich sein, das Alte Testament auszulegen, über die Religion der alten Israeliten sich zu äußern, die sogenannten isagogischen Fragen zu besprechen, wenn er nicht

für seinen Privatgebrauch vorher den Text dieses Alten Testamentes kritisch festgestellt hat: wie er das von heute auf morgen machen will, kann ich freilich nicht sagen, und ich weiß auf diesem Gebiete doch so leidlich Bescheid". Ich citire damit eine der höflichsten Warnungen, welche de Lagarde an die Adresse der „dreisten Menschen, welche über biblische Theologie schreiben" gerichtet hat. Nun kann man wohl zugeben, daß die zur Zeit beliebtesten Lehrbücher über die biblische Theologie des Alten Testamentes nicht geeignet waren, Lagarde Vertrauen abzugewinnen. Auch begreift man, daß er mit aller Energie für die Erledigung dessen eintritt, was er als sein Lebenswerk betrachtet hat und hier die kritische Feststellung des Textes des Alten Testamentes nennt. Aber es muß behauptet werden, daß diese Aufgabe, welche der Darstellung der biblischen Theologie vorangehen soll, im Sinne Lagarde's überhaupt nicht lösbar ist. Wir haben allerdings einen Text, welcher sich kritisch herstellen läßt, wiewohl wegen gewisser Differenzen der Ueberlieferung nicht bis in alle Kleinigkeiten, den mittelalterlich-massoretischen. Und wir können in sehr vielen Einzelfällen mit Hülfe der Uebersetzungen über diesen zu einer älteren Gestalt zurück gelangen. Und daß das Material, welches uns dies ermöglicht, völlig vorgelegt und kritisch gesichtet werden möge, ist eine Sache von großer Wichtigkeit, ist auch für die biblisch-theologischen Untersuchungen nichts weniger als gleichgültig. Aber dieses Material reicht nicht entfernt aus, für irgend eine bestimmte frühere Zeit den Text auch nur eines einzigen alttestamentlichen Buches mit Sicherheit zu reconstruieren, geschweige, daß es möglich wäre, auch nur für eine kurze Strecke den Text des Verfassers herzustellen. Dazu ist die schriftliche Ueberlieferung eine viel zu lange, und viel zu lang eine freie gewesen, haben Redactionen und diaskeuastische Bemühungen viel zu stark eingegriffen, haben die meisten Bücher eine viel zu verwickelte Entstehungsgeschichte. Wohl aber verstattet uns der Zustand des alttestamentlichen Textes und die Hülfe der Uebersetzungen in vielen einzelnen Fällen verdorbener Ueberlieferung das zu erschließen, was der Verfasser gemeint hat. Damit aber ist im Allgemeinen das theologische Interesse befriedigt, wiewohl natürlich auch stattgehabte Aenderungen unter Umständen ein

solches beanspruchen können. Somit wird de Lagarde's Verlangen nicht zu rechtfertigen sein. Ganz im Gegentheil werden die biblisch-theologischen Untersuchungen vielfach die textkritischen Erwägungen leiten und sicher stellen, z. B. in den Fällen, in denen der Verdacht einer späteren durch religiöse Rücksichten veranlaßten absichtlichen Abänderung vorliegt.

Lagarde nun, dessen Stellung zur biblischen Theologie unserer Zeit hiemit gekennzeichnet ist, behauptet in einer Besprechung [1]) von E. Havet's Etudes d'histoire religieuse. La modernité des prophètes von denjenigen Gelehrten, die sich mit der Geschichte der Religion Israels — vulgo: der biblischen Theologie des Alten Testamentes — abzugeben den Muth haben, daß sie zunächst verbunden seien, aus dem Ganzen des jüdischen Canons, dann aus den großen Gruppen desselben den Lehrinhalt auszuziehen (zum Beispiel nach dem Vorbilde der Juden und Joh. Hch. Hottinger's in juris Hebraeorum leges CCLXI Zürich 1655 anzugeben und zu erklären, was im Pentateuch geboten und verboten wird). Also auch für Lagarde handelt es sich um einen Lehrinhalt und Herstellung einer Art von Bibellehre. Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, daß Lagarde voraussetzt, es habe der Canon oder der Pentateuch für das Judenthum in analoger Weise, wie es nach der vulgärprotestantischen Auffassung mit der Bibel für die evangelische Kirche der Fall ist, die Bedeutung eines Codex synagogaler Lehre gehabt. Es ist interessant, gerade Lagarde im Banne solcher Vorstellungen zu treffen, der seine Geringschätzung des vulgären Protestantismus und seine Abneigung gegen ihn immer so unverhohlen zum Ausdruck gebracht hat. Daß der von Lagarde vorgeschlagene Weg sehr geeignet ist, dem Blicke der Untersuchenden gerade die Dinge zu entziehen, auf die es in der biblischen Theologie ankommt, sei nur kurz bemerkt. Er empfiehlt sich ebensosehr, wie es sich für Jemanden, der ein Waldgebirge aufnehmen und beschreiben soll, empfehlen würde, zunächst die Bäume und Sträucher niederzuschlagen und nach der Ordnung des botanischen Systems auf Haufen zu legen.

---

[1]) Mittheilungen IV, 343.

Ein zweites Anzeichen dafür, daß dogmatische Vorstellungen sehr stark die Behandlung der biblischen Theologie beeinflussen, zeigt sich nun weiter darin, daß es in den letzten 50 Jahren gewöhnlich geworden ist, als Quellen für die Darstellung der biblischen Theologie Alten Testamentes nur die Bücher des palästinisch-hebräischen Canons gelten zu lassen. Es ist das ein Fehler, der sich wie andere besonders durch den Einfluß Gust. Friedr. Oehler's verbreitet hat[1]). Er ist um so verhängnißvoller, als damit nicht nur nothwendig eine Beschränkung der Aufgaben der biblischen Theologie Alten Testamentes gegeben ist, sondern diese unfähig gemacht wird, gerade das zu leisten, was im Organismus der theologischen Arbeit von ihr erwartet wird, wovon noch zu reden sein wird. Daß der Fehler aber durch das Einspielen einer dogmatischen Betrachtungsweise veranlaßt wird, ist leicht zu zeigen. In der lutherischen Kirche haben die außerhalb des palästinisch-hebräischen Canons stehenden Reste altjüdischer Literatur, welche man die Apokryphen zu nennen pflegt, den Charakter kirchlicher Lesebücher behalten, während ihnen die volle Verwendbarkeit für den Schriftbeweis der Dogmatik abgesprochen worden ist. Luthers Definition der Apokryphen, welche dies besagt, ist bekannt. Es spricht sich ja zweifellos in dieser Entscheidung jener gesunde conservative Sinn gegenüber den Gewohnheiten der Vergangenheit aus, welcher die lutherische Reformation auch sonst auszeichnet, aber sie hat ihre sehr bedenklichen Seiten. Nicht nur kann eingehalten werden, daß der Canon der alten Kirche zweifellos nicht der palästinisch-hebräische gewesen ist, und daß für das pharisäische Judenthum ein besonderer Beruf, den Canon abzuschließen, vom Standpunkte der Kirche aus nicht reclamiert werden kann. Vor allem läßt sie sich nicht aus dem Inhalte der sogenannten Apokryphen begründen. Daß sie unvollkommenere religiöse Lehren enthielten, pflegt zur Begründung der Entscheidung Luther's zwar behauptet zu werden. Es ist aber ein leichtes, nachzuweisen, daß sich in den canonischen Büchern des Alten Testamentes zum mindesten ebenso viele religiöse und ethische Vorstellungen finden,

[1]) Prolegomena zur Theologie des Alten Testamentes, Stuttgart 1845, S. 2 ff.

welche nicht auf der Höhe des Neuen Testamentes stehen. Luther's Entscheidung ist eben die nothwendige Folge davon, daß die Gedanken von Christus als Centrum der Schrift und von der Bibel als Urkunde der Offenbarung Gottes nicht zum beherrschenden Mittelpunkt der Lehre von der Bibel geworden sind. Von ihnen aus ergab sich ungesucht eine völlig andere Lösung des Problems. Es war nicht nöthig, den Knoten zu zerhauen, er ließ sich aufknüpfen. Aber auch wenn Luther's Entscheidung unbedenklich wäre, so würde sie doch nur für den Schriftbeweis der Dogmatik Bedeutung haben, nicht aber für eine historische Disciplin, deren Ausführungen keinerlei dogmatische Geltung beanspruchen, und die den Inhalt der Bibel noch dazu unter dem Gesichtspunkt einer Entwicklung behandelt. Ist die biblische Theologie des Alten Testamentes eine historische Wissenschaft, so erwächst ihr schon allein hieraus die Nöthigung, als Quelle der Darstellung alle Schriften religiös-ethischen Inhaltes zu benützen, die den Zeiten entstammen, deren religiöse Entwicklung geschildert werden soll. Der Umstand, daß einzelne dieser Schriften einen religiös unentwickelteren Inhalt darböten, würde hiervon nicht entbinden. Er würde eine Verbildung belegen, welche als ganz besonders wichtig in ihren Gründen zu untersuchen und in ihrer Bedeutung zu begreifen wäre. Die Alternative heißt daher schon um des willen überhaupt nicht: blos Canon, oder Canon und Apokryphen, sondern: blos Canon, oder Canon mit allem Außercanonischen.

Wir werden über die Vermischung historischer und dogmatischer Betrachtungsweise, welche in der Beschränkung der Quellen auf den palästinisch-hebräischen Canon an den Tag tritt, milder urtheilen, wenn wir sie als ein Erbtheil aus älterer Theologie zu begreifen suchen, und berücksichtigen, daß gerade die jüngsten Tage wieder besonders deutlich gelehrt haben, wie wenig verbreitet in unserer Kirche die Fähigkeit ist, beide Betrachtungsweisen auseinanderzuhalten.

Daß aber diese fehlerhafte Einschränkung der Quellen zu den übelsten Folgen führen müsse, wird uns klar werden, wenn wir nach den Aufgaben fragen, welche die biblische Theologie Alten Testamentes für die anderen theologischen Disciplinen zu

lösen hat. Darauf, daß sie solche zu lösen hat, ruht doch ihr Anspruch, ein nothwendiges Glied in der Kette der theologischen Einzelwissenschaften zu sein. Die Behauptung bedarf wohl keines Beweises, daß das Alte Testament von christlichen Theologen nicht um seiner selbst willen, sondern um der Ansprüche willen studiert wird, welche das Christenthum auf dasselbe erhebt. Die praktische Verwerthung des Alten Testamentes im Gottesdienste und im Unterricht hat zum Hintergrunde den Anspruch des Christenthums, daß das Alte Testament eine ihm gehörende heilige Schrift sei, wie es denn in den ältesten Zeiten der Kirche die heilige Schrift der Christenheit gewesen ist. Das wissenschaftliche Interesse am Alten Testament aber beruht darauf, daß das Christenthum den Alten Bund als die specielle Vorbereitung auf Christus in Anspruch nimmt.

Das Christenthum behauptet von sich, daß es in einem seit lange vorbereiteten Momente in die Geschichte eingetreten ist. Jesus ist erschienen, als die Zeit erfüllet war. Das gilt schon von der Weltlage im Allgemeinen. Es ist unschwer nachzuweisen, daß die politische Lage der Mittelmeerländer, wie die zeitgenössische Cultur den Siegeszug der neuen Religion in jeder Weise erleichtert hat. Die Völker des Mittelmeerbeckens waren im römischen Reiche politisch wie culturell geeinigt und durch weite Strecken desselben vermittelte die griechische Sprache die Interessen der Cultur und des Handels. Auf der Grundlage griechischer Literatur und griechischer Philosophie hatte sich eine eigenthümliche Bildung entwickelt, welche zu besitzen alle regeren Geister strebten. Ueber das Reich zerstreut lebten in den Emporien des Handels jüdische Gemeinden, die sich auf griechische Sprache und Cultur eingelassen hatten. An diese hatten sich vielfach religiös angeregte Heiden angeschlossen, Gottesfürchtige, die im monotheistischen Gottesglauben und den Moralgeboten des Judenthums die Befriedigung ihrer religiösen Sehnsucht gefunden hatten. Diese jüdisch-hellenistischen Gemeinden mit ihren Anhängern gleichen den Humusanhäufungen in den Rissen eines Gebäudes, in welche eine das ganze Gemäuer allmählich überziehende Schlingpflanze ihre Saugwurzeln einsenkt. In den heidnischen Religionen aber hatte der Glaube an die Macht

der Götter des Cultes vielfach Schaden gelitten. Das Bedürfniß nach einer Religion, welche die Räthsel um und in uns löst, war gestiegen, wie die Verbreitung fremder Culte über das Reich beweist. Im Denken der Gebildeten ist an die Stelle des religiösen Glaubens die philosophische Speculation getreten. Hinwiederum hat diese in ihren ethischen Gedanken wie in den Vorstellungen von einem höchsten Wesen und von der Unsterblichkeit der Seele Analoga zu christlichen Glaubensgedanken geschaffen, welche das Verständniß dieser erleichtern.

Aber wie wenig ist doch dies alles im Vergleich zu der geschichtlichen Abhängigkeit des Christenthums vom vorchristlichen Judenthum!

Der religiöse und ethische Inhalt des Neuen Testamentes hat überall die entsprechenden jüdischen Gedanken zur Voraussetzung und wird von diesen aus erst völlig verständlich. Christi Erscheinung hat zur Voraussetzung den messianischen Glauben der jüdischen Gemeinde. Er beansprucht Ziel und Erfüllung ihrer Geschichte zu sein. Seine Predigt knüpft überall an die religiösen und ethischen Ideale des Judenthums an, in Sonderheit an den Glauben an den einen Gott, den Schöpfer und Herrn aller Dinge, welcher sich in Israels Geschichte offenbart und seinen Willen in einem Gesetze kundgethan hat. Sie hat die religiösen und ethischen Ideale des Judenthums vertieft und umgebogen, zum Theile bis zu ihren Gegensätzen umgebogen, die religiöse und ethische Begriffswelt hierdurch mit neuem Inhalte erfüllt, aber eine neue religiöse Begriffswelt nicht eigentlich geschaffen. Der Vorwurf jüdischer Polemiker, Jesus habe nichts Neues gelehrt, enthält, wenn man davon absieht, daß dabei, wie sich gleich ergeben wird, die Hauptsache übersehen ist, ein Körnchen Wahrheit. Freilich enthält die Bergpredigt jene bekannte Antithese: „den Vätern ist gesagt worden, ich aber sage euch". Und durch diese Antithese tritt freilich Jesu Predigt wie Jesu Person aus dem Rahmen des Alten Bundes heraus. Denn der Erlöser beansprucht damit für sich eine Autorität, welche innerhalb des Alten Bundes Niemandem zuerkannt werden konnte. Aber auch bei den unter diesen Gesichtspunkt gestellten Forderungen handelt es sich nicht um neue,

specifisch christliche Gebote, sondern um die Steigerung der jüdischen Forderung zur christlichen. Selbst bei der Vorstellung vom höchsten Gut, in welcher der Gegensatz zwischen Judenthum und Christenthum am stärksten in die Erscheinung tritt, da dieses es in der Idee des Gottesreiches als ein rein geistiges und ethisches Gut erfaßt hat, während jenes immer an naturhafte Güter und Gaben des Gottesreiches denkt, läßt sich diese Betrachtungsweise noch anwenden. Völlig neu ist im Christenthum nur die Bedeutung Jesu als vollkommener Offenbarung des Vaters und bleibenden Heilsmittlers, neu das Leben mit Gott, welches Jesus seiner Gemeinde vorgelebt hat, neu die Werthung des Dienstes an den Brüdern, in welchem er sein Leben dahingegeben hat. Der Inhalt des Selbstbewußtseins wie des Lebens Jesu wird eben in keiner Weise durch die Vorstellungen des vorchristlichen Judenthums vom Messias erschöpft. Da es jedoch für das Selbstbewußtsein Jesu characteristisch ist, daß er sich als den verheißenen Messias weiß, und da er im Dienste seines messianischen Berufes sein Leben läßt, so bildet die messianische Hoffnung des Judenthums auch hier die historische Brücke, wie für seine Predigt vom Himmelreich der jüdische Glaube an das Gottesreich.

Ihre Bestätigung aber findet diese Betrachtungsweise darin, daß der Jude der neutestamentlichen Zeit, wenn er Christ wird, nicht eine neue Religion annimmt, sondern durch Anerkennung der Messianität Jesu Glied der christlichen Gemeinde wird. An die Kinder der Verheißung wendet sich ja Jesu Predigt. Und daß, wer Christ wird, nicht Jude bleibt, oder, wenn er Heide war, zugleich Jude wird, hat erst die geschichtliche Entwicklung klar gelegt. Eben aus diesem Verhältniß fließt das Recht der christlichen Kirche, das Alte Testament als eine Urkunde der ihr gewordenen Offenbarung zu betrachten.

Ebenso aber hat die Wiederspiegelung der Person und der Predigt Jesu in der apostolischen Verkündigung, hat die Gedankenwelt der neutestamentlichen Schriftsteller durchweg die religiöse und ethische Begriffswelt des zeitgenössischen Judenthums zur Voraussetzung. Sie stellt eine Projection der Predigt Jesu über jüdisches Denken vor und bedeutet einen Versuch, vom Standpunkte jüdischen

Glaubens aus und, wie dies bei Paulus und dem Verfasser des Hebräerbriefes besonders deutlich ist, mit den Mitteln jüdischer Theologie die Wahrheit des Christenthums zu beweisen. Hinter den Gedanken des Neuen Testamentes erblickt der Kundige überall die Gedankenwelt des zeitgenössischen Judenthums. Sie schimmert für seinen Blick überall noch erkenntlich hindurch, wie in einem Palimpseste für die Augen des Kundigen die verwischte ursprüngliche Schrift zwischen den jüngeren Zeilen.

Der religiöse Glaube des Judenthums nun, von dem als Hintergrund sich Jesu Predigt abhebt, und ohne den seine Ueberzeugung, der Messias zu sein, ganz unverständlich wäre, ist historisch geworden. Die Religionsstiftung Moses hat ihn ermöglicht, die Predigt der Propheten und die besonderen Schicksale Israels haben ihn gezeitigt. Er hat sich im Laufe seiner Entwicklung in einem Schriftthum niedergeschlagen, aus dem wir die Phasen der Entwicklung erheben und sein Werden verstehen lernen können. Ihn in seiner Entstehung und Entwicklung zu schildern, ihn bis zu der Gestalt zu verfolgen, welche er zur Zeit Jesu und der Apostel gehabt hat, das ist die Aufgabe der biblischen Theologie Alten Testamentes im Rahmen der theologischen Wissenschaften. Sie stellt die specielle Vorgeschichte dar, welche das Christenthum unter dem Alten Bunde gehabt hat. Sie hat sich an dem Alten Testamente als Institution und nicht an dem Alten Testamente als Canon zu orientieren. Schon hieraus erhellt, wie fehlerhaft die Beschränkung der Quellen auf die Bücher des palästinisch-hebräischen Canons ist.

Die biblische Theologie kann bei einer solchen Beschränkung den besten und wichtigsten Theil ihrer Aufgabe gar nicht lösen. Denn die religiösen Vorstellungen des Zeitalters Christi sind in ihrem ganzen Umfange und in ihrer speciellen Ausgestaltung aus den Schriften des hebräischen Alten Testamentes nicht voll verständlich. Auch die jüngsten Schriften des Alten Testamentes reichen an das Neue Testament zeitlich nicht nahe genug heran. Und das religiöse Leben, welches uns im Judenthum der neutestamentlichen Zeit entgegentritt, ist ungemein viel mannigfaltiger und reicher als der Inhalt der jüngsten Schriften des Alten Testamentes. Man

braucht nur an Jesu Predigt vom „Himmelreich", an seine Selbstbezeichnung „der Menschensohn", an die Vorstellungen vom Paradies und von der Hölle, an den Auferstehungsglauben zu erinnern, um dies zu beweisen. Die Logosvorstellung, an welche das vierte Evangelium anknüpft, die Idee der Präexistenz, der Engelglaube des Briefes Judä lehren das gleiche. Noch deutlicher aber wird diese Sachlage, wenn man darauf achtet, daß die Frömmigkeit der neutestamentlichen Zeit in ganz charakteristischer Weise jenseitig gerichtet ist. Jesu Zeitgenossen sind völlig beherrscht von dem Glauben an das baldige Eintreten einer Weltkatastrophe, durch welche alle nationale, religiöse und sociale Noth beseitigt wird, mit welcher eine neue Weltzeit eintreten wird, in welcher die Herrschaft Gottes und seines Gesetzes für immer feststehen wird. Sie vermögen sich in ihrer Zeit so schlecht zurechtzufinden, weil all ihr Sinnen und alle ihre Interessen jenem im Himmel bereits vorbereiteten Reiche zugewandt sind, das jeden Augenblick auf Erden in die Erscheinung treten kann. Nun wäre es zwar ein Irrthum zu glauben, diese Stimmung fehle in der Frömmigkeit, von welcher die Bücher des alttestamentlichen Canons Zeugniß ablegen. Sie ist allerdings der vorexilischen Zeit völlig fremd gewesen. Die Frömmigkeit des alten Israel ist durchaus diesseits gerichtet und auch im Judenthum ist diese Stimmung der Frömmigkeit zunächst die herrschende. Der allmähliche Umschwung läßt sich aber aus den nachexilischen Quellen des alttestamentlichen Canons in seinen Anfängen sicher genug belegen. Die Psalmen sind Ausdruck einer Frömmigkeit, welche durchweg von der zuversichtlichen Erwartung getragen wird, daß jene Weltkatastrophe in nächster Nähe ist. Aber völlig verständlich wird die Stimmung der neutestamentlichen Zeit doch erst dann, wenn wir die Kluft zwischen Daniel und dem Neuen Testament mit Hülfe der jüdischen Apokalyptik überbrücken.

Weiter stehen die religiösen und sittlichen Ideale des Evangeliums trotz aller historischen Anlehnung in bewußtem Gegensatze zu denen der pharisäischen Frömmigkeit und damit zum zeitgenössischen Judenthume überhaupt, dessen religiöse Führer die Pharisäer waren. Die Freiheit, mit welcher sich Jesus zum Ge-

setze stellt, die Kühnheit, mit der er seine Autorität über die des Gesetzes stellt, widerspricht der zeitgenössischen Frömmigkeit schlechterdings. Seine Beurtheilung des Sabbats, des heiligsten Tages des Judenthums, seine Verwerfung der rituellen Vorschriften der Schriftgelehrten, seine Kritik der gesetzlichen Reinigkeitsvorschriften, dieser Reste unschädlich gewordenen Heidenthums, mußten von frommen Juden als ebenso anstößig empfunden werden, wie seine Auffassung von Gerechtigkeit und Sünde und sein Verkehr mit Sündern. Ueber die pharisäische Auffassung vom Judenthum, über die Entstehung des von den Schriftgelehrten errichteten Zaunes um das Gesetz ist begreiflicher Weise aus den canonischen Schriften des Alten Testamentes Aufklärung nicht zu gewinnen.

Es ist daher zu den gesunden Principien zurückzukehren, welche de Wette und Dan. Georg Conr. v. Cölln[1]) hinsichtlich der Quellen der Darstellung befolgen. Sie beuten alles aus, was über die Entwicklung des vorchristlichen Judenthums Aufklärung gewährt und daher von keiner historischen Darstellung übersehen werden darf: neben dem palästinisch-hebräischen Canon die Apokryphen und Pseudepigraphen, Josephus und Philo, den Talmud und die Midraschim. Ja es ist, wenn anders das Bild genau und mit vollen Farben gezeichnet werden soll, das Neue Testament in noch stärkerem Maaße heranzuziehen, als es von de Wette und v. Cölln geschehen ist. Der Satz mag paradox klingen, daß das Neue Testament eine der besten Quellen für die Theologie des Alten Testamentes ist. Er dürfte aber seine Begründung schon durch die vorhergegangenen Ausführungen gefunden haben. Wer möchte bei Darstellung der Religionsparteien zur Zeit Jesu auf die Angaben der Evangelien verzichten? Wer bei einer Schilderung der pharisäischen Theologie auf die reichen Aufschlüsse, welche die paulinischen Briefe gewähren?

Es ist nun eine bekannte Erscheinung, daß die Nichtbefriedigung eines vorhandenen wissenschaftlichen Bedürfnisses durch die dazu Berufenen, immer dazu veranlaßt, neue Wege und Mittel aufzusuchen, um das Bedürfniß anderweitig zu decken. Da den

---

[1]) Biblische Theologie, herausgegeben von D. Schulz, Leipzig 1836.

alttestamentlichen Theologen der Blick für das in der biblischen Theologie Alten Testamentes zu leistende getrübt worden war, so mußten die neutestamentlichen Theologen den für das Verständniß des Neuen Testamentes nothwendigen Anschluß an das Judenthum aus eigener Kraft herstellen. So entstand die sogenannte neutestamentliche Zeitgeschichte, in welcher die äußere und innere Geschichte des Judenthums in der neutestamentlichen Zeit und in den letzten Jahrhunderten vor dieser dargestellt zu werden pflegt. Es ist ein sehr mannigfaltiges Aggregat nützlicher Vorkenntnisse zum Neuen Testamente, welches in dieser Disciplin mit dem bedenklichen Namen abgehandelt zu werden pflegt. Ihr Dasein beweist, daß den alttestamentlichen Theologen das Verständniß für die von ihnen zu lösenden theologischen Aufgaben verloren gegangen ist. Soweit ihr Stoff von Glaube und Sitte des Judenthums handelt, ist er in die biblische Theologie Alten Testamentes wieder aufzunehmen.

Es ist sonach die Aufgabe der biblischen Theologie Alten Testamentes eine weit umfänglichere, als die, den religiösen und ethischen Inhalt der Bücher des Alten Testamentes vorzuführen. Das thut sie freilich auch, aber sie hat weit mehr zu leisten. Sie hat die specielle Vorgeschichte der christlichen Ideen unter dem Alten Bunde in ihrem ganzen Umfange vorzuführen. Sie hat zu schildern, wie aus der Religion Israels in Folge der Predigt der Propheten und der eigenthümlichen Geschichte dieses Volkes sich das Judenthum bildet, und die Entwicklung dieses bis zum Auftreten Jesu klar zu legen. Ja, soll die Darstellung einen Ruhepunkt finden, so wird als Abschluß der ganzen Entwicklung die Predigt Jesu in kurzen Umrissen zu geben sein. In dieser finden alle die Fragen ihre Beantwortung, mit denen sonst die Darstellung in unbefriedigendster Weise schließen müßte. Wer das religiöse Leben des Judenthums in der neutestamentlichen Zeit in erschöpfender Weise zeichnen will, hat so nothwendig die Predigt Jesu in die Gesammtdarstellung einzuzeichnen, wie derjenige, welcher die Predigt Jesu deutlich zeichnen will, jenes als des Hintergrundes bedarf. Für die theologische Betrachtung ist die Predigt Jesu so gut der Schlußstein der alttestamentlichen Entwicklung, wie der Ausgangspunkt für die biblische Theologie des Neuen Testamentes, für die Kirchen- und Dogmengeschichte.

Betrachtet der Darsteller der biblischen Theologie dies als seine Aufgabe, so entspricht er nicht nur den Ansprüchen, welche im Rahmen der theologischen Disciplinen an eine Darstellung derselben gestellt werden müssen, er entspricht auch einem kirchlichen Bedürfniß und fördert die praktische Verwerthung des Alten Testamentes.

Es ist der Kirche zu allen Zeiten die Ueberzeugung eigen gewesen, daß die in Jesus Christus völlig an den Tag getretene Offenbarung Gottes keimartig bereits irgendwie im Alten Bunde vorhanden gewesen ist. Und es ist die Voraussetzung der Zusammengehörigkeit und Gleichartigkeit der alt- und der neutestamentlichen Offenbarung seit der Ueberwindung der Gnosis niemals wieder aufgegeben, der Anspruch der ältesten Kirche, daß das Alte Testament d. h. die Schriften des Alten Bundes eine ihr gegebene Offenbarung enthalten, immer aufrecht erhalten worden. Es ist ein kirchliches Bedürfniß, daß diese Auffassung theologisch gerechtfertigt werde.

Ebenso dringend aber ist für die Kirche das Bedürfniß, die alles überragende Einzigkeit der Offenbarung in Jesus Christus, welche die Gnosis durch ihre Leugnung der Zusammengehörigkeit des Alten und Neuen Bundes aufs kräftigste gewahrt hatte, festzuhalten und sicher zu stellen, damit nicht durch eine falsche Gleichsetzung der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Offenbarung der höhere Character der letzteren und das Neue im Christenthum verkannt und die christliche Auffassung vom Heilsgut getrübt werde. Die Verwerthung des Alten Testamentes im kirchlichen Unterricht birgt so gut diese Gefahr, wie die gnostische Auffassung ein Wahrheitsmoment enthält.

Beiden Bedürfnissen genügt die biblische Theologie des Alten Testamentes, indem sie die Keime des Christenthums im Alten Bunde ermittelt und ihre Entwicklung verfolgt, und so ebenso den Abstand der alttestamentlichen Offenbarung von der neutestamentlichen als beider Zusammengehörigkeit erweist.

Aber auch die praktische Verwerthung des Alten Testamentes kann ihrer als Richtschnur nicht entrathen. Lehr- und Lebensgesetz im vollen Sinne des Wortes ist für die christliche Gemeinde

nur die ihr in Christus gewordene Offenbarung des Vaters. Nur diese daher im strengen Sinne Gegenstand der Unterweisung der Gemeinde. Kein Verständiger wird jedoch auf die von der ältesten Kirche ererbte Benützung des Alten Testamentes zum Unterrichte der Gemeinde verzichten mögen. Eignet es sich doch hiezu durch die Mannigfaltigkeit seines Inhaltes, die Kraft und Anschaulichkeit seiner Sprache aufs trefflichste. Aber es hat dies doch zur Voraussetzung, daß sein religiöser und sittlicher Inhalt auf die neutestamentliche Stufe hinaufgehoben wird. Nicht das historische Verständniß des Alten Testamentes ist im Einzelfalle Gegenstand der Unterweisung, sondern die christliche Deutung.

Da nun umgekehrt nur das historische Verständniß Bedeutung für die biblische Theologie hat, so könnte es zunächst scheinen, als seien die Resultate der biblisch-theologischen Untersuchungen völlig belanglos für die praktische Verwerthung des Alten Testamentes im kirchlichen Unterrichte. In Wirklichkeit ist genau das Gegentheil der Fall. Denn man kann das Alte Testament nur dann auf die Stufe christlicher Erkenntniß hinaufheben, und also nur dann für die Gemeinde ohne Schaden für ihre religiösen und sittlichen Ideale als Unterrichtsstoff verwerthen, wenn man sich der zu überbrückenden Kluft bewußt ist und den Abstand richtig zu schätzen weiß. Dies ermöglicht die biblische Theologie des Alten Testamentes.

So ist sie eines der besten Rüstzeuge des christlichen Theologen. Unrichtig gefaßt führt sie ihn nur zu leicht irre und erweckt wohl gar die falsche Vorstellung, daß das Alte Testament entbehrlich sei für das theologische Verständniß des Christenthums. Werden ihr aber die richtigen Aufgaben gestellt, so wird der Eindruck, welchen der an ihrer Hand die Vorgeschichte des Christenthums Durchschreitende enthält, nicht besser zusammengefaßt werden können, als in jenen Worten, welche nach Johannes[1]) dereinst Petrus im Namen der Zwölf dem Heiland auf seine Aufforderung, ihn zu verlassen, geantwortet hat: „Herr, zu wem sollen wir gehn? Worte ewigen Lebens hast du. Und wir haben den Glauben gewonnen und erkannt, daß du bist der Heilige Gottes".

[1]) 6, 68 f.

Das Petrusevangelium und die canonischen Evangelien.

Von

D. H. v. Soden.

Je eingehender man sich mit dem im Winter 1886/87 in einem Grabe von Akhmim gefundenen, 1892 von seinem Entdecker, dem französischen Gelehrten Bouriant, erstmals herausgegebenen, sofort von Harnack als Theil des alten Petrusevangeliums nachgewiesenen Bruchstück eines urchristlichen Evangeliums befaßt, um so mehr wächst die Bedeutung dieses Funds. Sind auch in dem Fragmente nicht allzuviele der zahlreichen ihm eigenthümlichen Ueberlieferungen derart, daß unser geschichtliches Wissen im Gebiet des Lebens Jesu dadurch werthvolle Bereicherung erfahren dürfte, so bieten sie uns einen um so werthvolleren Einblick in die Entwicklung der Ueberlieferungen über das Leben Jesu und die dabei maßgebenden Zeitinteressen; vor allem aber wirft es durch sein Verhältniß zu den kanonischen Evangelien ein neues Licht auf den literarischen Proceß der Evangelienbildung und auf die Stellung, welche die kanonischen Evangelien einnahmen, ehe es zu ihrer Canonisirung kam.

Der Einwand aber, welcher die Tragweite der nach all diesen Richtungen etwa gewonnenen Beobachtungen mit wesentlicher Einschränkung bedrohte, daß nämlich das Petrusevangelium für die Großkirche nichts bedeute, weil es im Dienste einer zur Häresie sich ausbildenden, vom breiten Strom abgetrennten Sonderrichtung verfaßt sei, ist durch die nun erst ermöglichte, neben anderen Gelehrten mit besonderem Scharfsinn von Harnack geführte Untersuchung über seinen Leserkreis beseitigt.

Nach dem von Harnack Band IX, Heft 2 der Texte und Untersuchungen zur altchristlichen Literatur „Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus", 1893, S. 37 ff. geführten Nachweis hat Justin (und zwar unter dem nun erst ganz verständlichen Titel ἀπομνημονεύματα Πέτρου, Dial. 106) das Ev. Pt ganz harmlos benützt, desgleichen die in ihrem Original nur in syrischer Uebersetzung erhaltene, in die apostolischen Constitutionen verarbeitete sog. Didascalia aus der 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts. Dazu fügt Harnack soeben in der 2. Auflage, wie er mir mündlich mittheilte, als Wahrscheinlichkeit die Benützung des Ev. Pt in der Didache und durch Clemens Al. (für letzteren s. schon 1. Aufl. S. 42 f.), als Möglichkeit die durch Ignatius und Papias. Der Nachweis aus Justin und Didascalia genügt, um die Vermuthung zu rechtfertigen, daß erst gegen Ende des 2. Jahrhunderts die Entwicklung der Dinge in der werdenden Großkirche dazu geführt hat, das Petrusevangelium aus den kirchlichen Lesebüchern zu verdrängen. Schon Tatian, dessen Bekanntschaft mit Ev. Pt nicht unwahrscheinlich ist, hat bei seinem Diatessaron dasselbe ausgeschlossen. Der klassische Zeuge aber ist der Antiochener Bischof Serapion, der nach einem durch Euseb. h. e. VI 12 aufbehaltenen Brief das Evangelium in Rhossus in Cilicien um 190—200 auf einer Visitationsreise vorgefunden und vereinzelt dort aufgetauchte Bedenken gegen dasselbe nach flüchtiger Durchsicht beschwichtigt hatte, um nachträglich, selbst bedenklich gemacht durch dessen Gebrauch bei den Doketen, nach genauer Lektüre wegen etlicher anstößiger Stellen die Lektion in Rhossus zu untersagen. Auffallend ist dabei gegenüber der von Harnack aufgezählten Zeugenreihe für die Benützung des Evangeliums, daß Serapion es vorher nicht gekannt zu haben scheint. Nicht minder bedeutsam, daß dessen Verwerthung in der sogenannten Diascalia zeigt, wie des Bischofs Spruch nicht sofort sich durchsetzte. Und es ist zur Zeit noch nicht zu entscheiden, ob der von Rom her sich durchsetzende Vierevangeliencanon oder die Entdeckung von dogmatisch bedenklichen Stellen im Ev. Pt bei diesem Proceß seiner allmählichen Verdrängung als die primäre Ursache gewirkt hat. Um diese Zeit mag es gewesen sein, daß von dem allmählich in den Verdacht

häretischen Charakters gerathenden und dem Gebrauch in der Kirche entzogenen Evangelium einzelne Stücke hinübergerettet wurden in Abschriften der canonischen Evangelien. So findet sich Pt 25 wie J. A. Robinson (the Gospel according to Peter etc. 1892) nachwies, in Ephräm's Kommentar zu Tatians Diatessaron p. 224 (vgl. Mösinger, p. 245 f. 248), vielleicht in letzterem selbst; ebenso, wie Lods (Ev. sec. Pt etc. 1892) zeigte, im Syrer Curetons und in dem lateinischen Codex g[1] (Sangerm.), und zwar beidemal bei Luc 23 48, ferner im Bobbiensis (Harnack) bei Mc 16 4 ein Satz, der an Pt 36—40 aufs nächste erinnert. Diese kurzen, eingesprengten Notizen aber übertrifft weit an Bedeutung die in Cod. D in den Text des Ev. Joh nach 7 52 eingeschaltete Perikope von der Ehebrecherin (7 53—8 11), deren Zugehörigkeit zum Ev. Pt Harnack in seiner 2. Auflage zum höchsten Grad der Wahrscheinlichkeit bringen wird. Der Archetypus von D reicht ins 2. Jahrhundert zurück. Geistvoll vermuthet Harnack, daß die Pericope in der Vorlage unseres Cod. D zu Joh 8 15 an den Rand geschrieben gewesen sei. Aber auch das an unsern Mc angehängte Excerpt aus verschiedenen Evangelien, welches sich neben anderen Codd. ebenfalls in D findet, erinnert in 10, wo die Jünger als πενθοῦντες καὶ κλαίοντες bezeichnet werden, an Pt 27, wie ἀνελήμφθη 19 (weder Lc 24 50 ABC ꝛc., noch Act 1 9, wohl aber Act 1 2) an Pt 19. Außer der Didascalia verräth im 3. Jahrhundert nur Origenes, soweit die Untersuchungen bis jetzt geführt sind, mit Sicherheit die Bekanntschaft mit dem Evangelium. Der neueste Fund aber beurkundet uns, daß es noch viele Jahrhunderte später in der koptischen Kirche abgeschrieben worden ist (Bouriant: „saec. VIII —XII").

Es ist verlockend, der Untersuchung neben dem entdeckten zusammenhängenden Bruchstück auch all die in Justin, Didascalia, D aufbehaltenen Evangeliencitate zu Grunde zu legen, die mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit nunmehr dem Ev. Pt zugewiesen werden dürften. Aber um sicher zu gehen, scheint doch ein Verzicht auf solche Ausdehnung des Materials zur Zeit noch geboten.

Die folgenden Untersuchungen beschränken sich darum auf den Umfang des gefundenen Bruchstücks. Und zwar lege ich den auf

Grund von Beiträgen der verschiedensten Gelehrten emendirten Text, wie ihn Harnack geboten hat, zu Grunde, unter Anschluß an die von ihm gegebene Verseintheilung, der gegenüber ich nur vorschlagen möchte, 2, dessen Beginn schon Harnack selbst in seinen beiden Textausgaben verschieden ansetzte, erst beginnen zu lassen nach ἀνέστη Πειλᾶτος vor καὶ τότε κελεύει Ἡρώδης.

Das Bruchstück beginnt und schließt mitten im Fluß der Erzählung. Es setzt ein mit dem Schluß der Gerichtsverhandlung 1 und bricht ab bei der Einleitung zu der ersten Erscheinung des Auferstandenen 58—60. Dazwischen findet sich der Bericht über die Hinrichtung 2—24 und über die Auferstehung Jesu 25—60. Diese beiden Theile haben durchweg verschiedenen Charakter. Schon sprachlich. Der zweite weist ein an Lc erinnerndes Maß in Wortreichthum (für das Grab Jesu braucht er z. B. in stetem Wechsel die Ausdrücke μνῆμα [6mal], μνημεῖον [3mal], τάφος [7mal]; dann finden sich seltene oder gewählte Worte, wie τετρωμένοι κατὰ διάνοιαν 26, ὑπολαμβάνειν 30, ἐπιχρίειν 33, ἀγωνιᾶν 15 45, ἐξυπνίζειν 38, λιθάζειν 48, καθαρεύειν 46, ὑπορθοῦν 39; vgl. λαχμός 12, σταυρίσκειν [?] 3, σκελοκοπᾶν 14), stilistischer Gewandtheit, Anschaulichkeit und Lebhaftigkeit der Erzählung auf. Während im ersten Theil die Erzählung in lauter kurzen Sätzen in einfachster Construktion verläuft, die meist (16mal) mit καί und nur 8mal mit δέ verbunden werden, zeigt der zweite Theil complicirtere Satzbildungen, Partizipialconstruktionen (25 29 27 28 f. 30 32 33 u. s. w.), Gen. abs. (31 35 39 44 48 58), Praes. hist. (39 40 55, im 1. Theil nur 2); neben καί erscheint viel häufiger δέ, aber auch γάρ (5mal; im 1. Theil nur 2mal in der festen Formel γέγραπται γάρ), οὖν (2mal), κἄν (2mal), ἐπειδή (2mal, im 1. Theil nur 15), εἰ καὶ μή, εἰ δὲ μή. Dieser Unterschied läßt sich nur daraus verstehen, daß der Verfasser im ersten Theil einer Vorlage folgt, dagegen in diesem zweiten selbständig und frei die Feder führt. Dem entspricht die Thatsache, daß im letzteren nur vereinzelte Anklänge an die canonischen Evangelien sich finden. Zu minutiöser Textvergleichung bietet darum dieser zweite Theil nur wenig Anlaß. Seinen Inhalt zu würdigen, genügt eine Uebersetzung. Weil die Untersuchung ihm gegenüber viel leichter zu führen ist und zu viel sichereren Resultaten gelangen kann, beginne ich mit ihm, d. h. also

mit der Auferstehungsgeschichte, zumal da jene Ergebnisse für die viel verwickelteren Probleme des ersten Theils mit der Geschichte der Kreuzigung feste Ausgangspunkte bieten. Dafür, daß dieser zweite Theil bei 25 und nicht etwa erst bei 27 beginnt, spricht die unverkennbare Beziehung von 25 auf 28 und 30, von 26 auf 50 und 59, die Einführung der 28 29 31 38 handelnden Repräsentanten des jüdischen Volkes in 25, die mit 25 einsetzenden jeder Parallele bei den canonischen Evangelien entbehrenden Berichte, die Analogie der canonischen Evangelien im Aufbau, sofern mindestens Joh (19 42) und Lc (23 53), wohl auch Mt (27 60) mit dem Begräbniß die Leidensgeschichte abschließen.

Uebersetzung der Auferstehungsgeschichte. 25 Da be-
gannen die Juden und die Aeltesten und die Priester, als sie sahen
(s. S. 92), welch ein Uebel sie sich selbst angethan hatten, zu weh-
klagen und zu sagen: „Wehe über unsre Sünden, es ist nahe
gekommen das Gericht und das Ende Jerusalems". 26 Ich aber
mit meinen Genossen war betrübt, und verwundet im Gemüth ver-
bargen wir uns; denn wir wurden von ihnen gesucht als Ver-
brecher und als solche, die den Tempel anzünden wollten. 27 Ueber
dem Allem aber fasteten wir und saßen klagend und weinend
Nacht und Tag bis zum Sabbat.

28 Die Schriftgelehrten aber und Pharisäer und Aeltesten
versammelten sich mit einander, da sie hörten, daß das ganze Volk
murrt und an die Brust schlägt und spricht: „Wenn durch seinen
Tod diese größten Zeichen geschehen sind, so sehet, wie sehr er ein
Gerechter gewesen ist". 29 Da fürchteten sich die Aeltesten und
kamen zu Pilatus, indem sie ihn baten und sagten: 30 Uebergib
uns Soldaten, damit wir sein Grab bewachen auf drei Tage,
damit nicht etwa seine Jünger kommen und ihn stehlen, und das
Volk wähne, er sei von den Todten erstanden, und uns Uebles
anthue. 31 Pilatus aber übergab ihnen den Hauptmann Petro-
nius mit Soldaten, die Gruft zu bewachen; und mit ihnen kamen
Aelteste und Schriftgelehrte zum Grab, 32 und alle, die da waren,
wälzten gemeinsam mit dem Hauptmann und den Soldaten einen
großen Stein herbei und setzten ihn an die Thür des Grabes

33 und legten sieben Siegel an, schlugen dort ein Zelt auf und
bewachten es. 34 In der Frühe aber, als der Sabbat anbrach,
kam Volk von Jerusalem und der Umgegend, das versiegelte Grab-
mal zu sehen.

35 In der Nacht aber, in welcher der Herrntag anbricht,
erfolgte, während die Soldaten paarweise Posten stehend Wache
hielten, eine mächtige Stimme am Himmel, 36 und sie sahen die
Himmel sich öffnen und zwei Männer von dort herabkommen in
starkem Lichtglanz und der Gruft sich nahen. 37 Jener Stein
aber, welcher an die Thür gelegt war, wich, von selbst sich wälzend,
ein Stück hinweg, und die Gruft öffnete sich, und beide Jünglinge
traten hinein. 38 Als nun die Soldaten dies sahen, weckten diese
den Hauptmann und die Aeltesten — denn auch sie waren an-
wesend und wachten —, 39 und während sie erzählen, was sie ge-
sehen, sehen sie wieder aus der Gruft herauskommen drei Männer,
und die zwei den einen stützen und ein Kreuz ihnen folgen, 40 und
das Haupt der zwei bis zum Himmel gelangen, das des von ihnen
Geführten aber über die Himmel sich erheben [1]); 41 und sie hörten
eine Stimme aus den Himmeln, die sagte: „Hast du den Schlafen-
den gepredigt?“ 42 und vom Kreuz her hörte man die Antwort:
„Ja“ [2]). 43 Nun erwogen jene mit einander, wegzugehen und
solches dem Pilatus kund zu thun; 44 und während sie noch über-
legten, zeigten sich die Himmel wiederum geöffnet und ein Mensch
herabkommend und hereintretend in's Grab.

45 Als dies die um den Hauptmann (s. 43 48) sahen, eilten
sie in der Nacht zu Pilatus, die Gruft, die sie bewachten, ver-

[1]) Damit ist nicht ein Wachsen ins Riesenhafte, sondern ein Hinauf-schweben gemeint, wie Act 2 34, Eph 4 10, Joh 20 17. Vgl. Ass. Mos. ascendes supra cervices et alas aquilae . . . . . (deus) faciet te haerere caelo stellarum.

[2]) Nach Bouriant lautet der Text κοινωμενοις και υπακοη ηκουετο απο του σταυρου τοναι. Statt κοιν. lesen alle κοιμωμένοις. Harnack liest mit Preuschen ὑπακοήν und stellt και nach, unter Berufung auf die analoge Begriffsverbindung in 1 Pt 3 19. Unter Belassung der Wortstellung liest Blaß ὑπακοῇ, Burkitt ὑπακοή (als Subject) im Sinn von Erwiderung. Letzteres scheint das Einfachste. Ἐκήρυξας ist Frage. Statt τοναι ist ὅτι ναί zu lesen; vgl. ὅτι 2 20.

lassend, und berichteten Alles, was sie irgend gesehen hatten,
in großer Angst und sprachen: „Wahrhaft war er Gottes Sohn".
46. Pilatus aber antwortete und sprach: „ich bin rein von dem
Blute des Sohnes Gottes, euch aber gefiel es so". 47 Da kamen
sie alle herbei und baten ihn und drangen in ihn, er möchte dem
Hauptmann und den Soldaten befehlen, nichts zu sagen, was sie
gesehen hatten. 48 „Denn," sagten sie, „es ist besser für uns,
der größten Sünde uns schuldig zu machen vor Gott und nicht
in die Hände des Volks der Juden zu fallen und gesteinigt zu
werden". 49 So befahl denn Pilatus dem Hauptmann und den
Soldaten nichts zu sagen.

50 Am Morgen aber des Herrntags kam Maria Magdalena,
die Jüngerin des Herrn, die[1]) aus Furcht vor den Juden, da
sie vor Zorn brannten, am Grabe des Herrn nicht gethan hatte,
was die Frauen an ihren geliebten Verstorbenen zu thun pflegen,
51 die Freundinnen mit sich nehmend zu dem Grabmal, da er
hingelegt war; 52 und sie fürchteten sich, daß die Juden sie sähen,
und sagten: „Wenn wir auch nicht an jenem Tage, an welchem er
gekreuzigt war, weinen und wehklagen konnten, so möchten wir doch
jetzt an seinem Grab solches thun. 53 Wer aber wird uns auch
den Stein abwälzen, der an des Grabmals Thür gelegt ist, damit
wir hineingehen und uns zu ihm setzen und thun können, was
sich gebührt? 54 Denn der Stein war groß, und wir fürchten, daß uns
jemand sehe. Und wenn wir's nicht können, möchten wir doch
an die Thür legen, was wir bringen zu seinem Gedächtniß, und
weinen und wehklagen, bis wir nach Hause kommen". 55 Und als
sie hingegangen waren, fanden sie die Gruft geöffnet, und hinzu-
tretend bückten sie sich hinein und sehen dort einen Jüngling sitzen
inmitten der Gruft, schön und mit lichtestem Gewand bekleidet,
welcher denn zu ihnen sagte: 56 „Was seid ihr gekommen? wen
suchet ihr? Doch nicht jenen Gekreuzigten? Er ist auferstanden und
weggegangen. Wenn ihr aber nicht glaubt, bückt euch hinein und

[1]) Das Relativ fehlt im Text; wagt man nicht es zu ergänzen, so ist der Schluß des Verses als Parenthese zu fassen. Zu dem Aor. ἐποίησε für Plusquamperfect vgl. εἶδον 45 und 47.

seht den Ort, da er lag, daß er nicht da ist; denn er ist auferstanden und weggegangen dorthin, woher er ausgesandt war".
57 Da fürchteten sich die Frauen und flohen.

58 Es war aber der letzte Tag der ungesäuerten Brode und die Meisten reisten ab, nach Hause zurückzukehren, da das Fest zu Ende war. 59 Wir aber, die zwölf Jünger des Herrn, weinten und waren betrübt, und jeder betrübt über das, was sich zugetragen hatte, gieng nach Haus. 60 Ich aber Simon Petrus und mein Bruder Andreas, wir nahmen unsere Netze und giengen hinaus an's Meer, und mit uns war Levi des Alphäus Sohn, den der Herr . . . . (Hier bricht das Fragment ab). —

Vergleichen wir mit diesem Bericht den der canonischen Evangelien. Wie in diesen allen (Mc 16 1—8, Luc 24 1—11, Mt 28 1—10, Joh 20 1—18) bildet auch bei Pt der Grabesgang der Frauen den Ausgangspunkt für die Auferstehungserscheinungen 50—57. Mc weist bekanntlich überhaupt nichts anderes auf als diese Erzählung. Während aber, mindestens in diesem Abschnitt, die Berührungen mit Lc, Mt, Joh verschwindend gering sind und zunächst bei Seite bleiben können, ist die nahe Verwandtschaft mit Mc in die Augen springend. Und zwar tritt diese auch dort hervor, wo wie bei dem Selbstgespräch der Frauen Mc 3 oder der Engelerscheinung Mc 5 die Parallelberichte abweichen. Hat Pt hier unsern Mc als schriftliche Vorlage benützt? Bei Mc 16 1 f. ist dies gut möglich, trotz der Verschiedenheiten. Die Uebergehung von διαγενομένου τοῦ σαββάτου bei Pt erklärt sich daraus, daß das jüdische Sabbatgebot nicht mehr interessirt; Pt 52 scheint an Stelle der daher genommenen Erklärung für der Frauen spätes Kommen eine psychologische zu treten, ihre Furcht vor den Juden. Die Uebergehung der Namen der anderen Frauen bei Pt begreift sich, in Analogie mit Lc und Mt gegenüber Mc 15 21, daraus, daß sie die spätere Zeit nicht mehr interessiren, wofür Joh 20 1 die schlagendste Parallele bildet. An Stelle der jüdischen Bezeichnung des Tags λίαν πρωῒ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων Mc 2 tritt unter Ersatz des λίαν πρωῒ durch ein anderes Wort die christliche: ὄρθρου τῆς κυριακῆς: ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου, wenn ursprünglich, was nach den canonischen

Parallelen zweifelhaft sein könnte, wird als entbehrlich übergangen. Die Erwähnung von Specerei und Salbungsplan fehlt wie bei Pt auch bei Mt und Joh. Daß Pt aber die Vorstellung kannte, zeigen 53 und 54 (εἰς μνημοσύνην wie Mc 14 9!). Wie ὄρθρου statt λίαν πρωΐ steht ἦλθον ἐπὶ τὸ μνημεῖον statt ἔρχονται εἰς τὸ μνῆμα. Auch Mc 3 las Pt wohl wörtlich; er hat καὶ ἔλεγον unter Uebergehung von πρὸς ἑαυτούς, was bei Mc eingeschaltet sein könnte, und die damit eingeleitete Frage mit leiser formaler Erweiterung, indem er δέ und καί einstellt und ἐκ durch τὸν τεθέντα ἐπί umschreibt, wörtlich übernommen. Aus 4 ist ἦν γὰρ μέγας σφόδρα übernommen, wobei σφόδρα durch die Wortstellung ersetzt scheint: μέγας γὰρ ἦν ὁ λίθος. Dieses ἦν verräth sich als von einer Vorlage herrührend dadurch, daß es bei Pt nicht motivirt ist, weil nicht erzählt wurde, daß die Frauen den Stein schon vorher gesehen hatten oder etwa bei dem Begräbniß zugegen gewesen waren. Vergleicht man sodann Pt 55 mit Mc 5, so begegnen wieder nur in den Worten leise Aenderungen; die Sätze aber sind dieselben: Mc: καὶ εἰσελθοῦσαι εἰς τὸ μνημεῖον εἶδον νεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς περιβεβλημένον στολὴν λευκὴν καὶ ἐξεθαμβήθησαν· ὁ δὲ λέγει; Pt: καὶ προσελθοῦσαι παρέκυψαν ἐκεῖ (scil. εἰς τὸ μνημεῖον) καὶ ὁρῶσιν ἐκεῖ τινὰ νεανίσκον καθεζόμενον ἐν μέσῳ τοῦ τάφου ὡραῖον καὶ περιβεβλημένον στολὴν λαμπροτάτην, ὅστις ἔφη αὐταῖς. Man kann nur fragen, ob καὶ ἐξεθαμβ. bei Mc zur Vorlage hinzugekommen oder bei Pt ausgelassen worden. Der Anfang ist von Pt etwas ausgemalt. Das Wort des Engels 56 differirt stärker. Zwar ist ἀνέστη καὶ ἀπῆλθεν (Pt) nur ein anderer Ausdruck für ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε (Mc): und des Mc ἴδε ὁ τόπος, ὅπου ἔθηκαν αὐτόν erscheint bei Pt als ἴδατε τὸν τόπον ἔνθα ἔκειτο (über dessen Anklang an Mt s. nachher). Das μὴ ἐκθαμβεῖσθε des Mc kann wie καὶ ἐξεθαμβήθησαν 5 nach dem Schema μὴ φοβεῖσθε bei Erscheinungen Mc 6 50, Lc 2 10, Act 18 9 27 24, da es auch Lc nicht hat, später eingeschaltet oder von Pt übergangen sein. Die Umgehung von Ἰησοῦς scheint, wie später zu erörtern ist, aus einem Grundsatz erklärt werden zu müssen. So fiel hier, wie in der Kreuzesinschrift (s. später) Ἰησοῦς Ναζαρηνός. Wie dort statt dessen οὗτός ἐστιν steht, so hier ἐκεῖνον. Ganz im Rahmen der bisher bemerkten Aenderungen hält es sich,

daß τὸν σταυρωθέντα statt τὸν ἐσταυρωμένον steht. So bleibt, abgesehen von den Weiterungen, nur bemerkenswerth, daß statt der Aussage mit Jesus Ἰησοῦν ζητεῖτε κ. τ. λ. die Frageform gewählt ist τί ἤλθατε; τίνα ζητεῖτε; μὴ τὸν σταυρωθέντα ἐκεῖνον; die auch Lc, wenn auch mit anderem Inhalt, τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν (24 7) und Joh τίνα ζητεῖς (20 15) hat. Der Schlußsatz des Pt 57 könnte die Grundlage von Mc 8 sein, also an diesem Punkte die Vorlage reiner bewahren, als unser heutiger Marcustext; denn dessen doppeltes γάρ, vollends als Begründung für der Frauen Schweigen, das doch damit gar nicht erklärt wird, macht den Eindruck der Texterweiterung in der Absicht, das auch bei Pt nach 58—60 vorausgesetzte, sehr auffallende Schweigen, das denn auch in der Erzählung des Lc und Joh nicht festgehalten wird (Lc 24 8f., Joh 20 18), begreiflich zu machen. Wirklich nöthig aber war dies erst durch Mc 7 geworden. Auch diesen Vers hat Pt wohl schwerlich in seiner Vorlage gelesen, da es für den 58—60 bezeugten Fortgang seines Berichts doch trefflich gestimmt hätte. Dafür spricht auch Lc, der schwerlich die Ostergeschichten so geboten hätte, wie er es that, wenn er Mc 7 in seiner Vorlage gehabt hätte. So bleibt ohne Erklärung nur die unbedeutende Differenz, daß Pt 55 schreibt καὶ ἀπελθοῦσαι εὗρον τὸν τάφον ἠνεῳγμένον, Mc 4 καὶ ἀναβλέψασαι θεωροῦσιν ὅτι ἀνακεκύλισται ὁ λίθος, wenn nicht hiefür der Hinweis auf die stilistische Vorliebe des Pt für Wechsel der Ausdrücke genügt, sofern die Form des Mc die Worte der vorhergehenden Frage wiederholt. —

Die übrigen Beziehungen betreffen vor allem Mt. Da ist zunächst die Geschichte von der Grabeswacht, die Mt allein unter den canonischen Evangelien berichtet. Aber in scharfem Gegensatz zu dem eben festgestellten Befund gegenüber Mc 16 1—8 treffen Pt und Mt hiebei nur in der Behauptung dieser Bewachung des Grabes zusammen, während sie im Detail sachlich und sprachlich völlig auseinandergehen. 1. Nach Pt bitten die Aeltesten Pilatus um die Bewachung; bei Mt sind gerade sie nicht erwähnt. 2. Bei Mt berufen sich die Bittenden auf Jesu Voraussagung seiner Auferstehung, bei Pt nicht. 3. Bei Mt wünschen sie, Pilatus möge das Grab bewachen lassen, während dieser es ihnen überläßt und

ihnen nur die Wächter zur Verfügung stellt; bei Pt bitten sie sofort, er möge ihnen Soldaten übergeben, damit sie, die Aeltesten, es überwachen. 4. Bei Mt fürchten sie, die Jünger möchten dem Volk sagen, er sei von den Todten auferweckt (ἠγέρθη); bei Pt, das Volk möchte wähnen, er sei von den Todten erstanden (ἀνέστη). 5. Bei Pt schließen sie mit der Besorgniß, man möchte ihnen Uebles zufügen; bei Mt mit der Befürchtung, der letzte Betrug möchte schlimmer werden denn der erste. 6. Bei Mt ist der Stein von Joseph vor die Grabesthür gewälzt; bei Pt wälzen ihn erst die Aeltesten mit dem Hauptmann und den Soldaten vor. 7. Dazu kommen sprachliche Differenzen. Mt sagt κουστωδία, Pt στρατιῶται und κεντυρίων; Mt ἀσφαλίζειν, Pt φυλάσσειν; Mt τάφος, Pt μνῆμα (viermal, τάφος einmal); Mt σφραγίζειν, Pt ἐπιχρίειν ἑπτὰ σφραγῖδας: Differenzen, denen keinerlei sprachliche Berührungen gegenüberstehen. 8. In der Fortsetzung berichtet Mt, daß die Wächter bei der Erscheinung des Engels gebebt hätten und wie todt geworden seien, während sie nach Pt den Hauptmann und die Aeltesten wecken, die dann Zeugen der Auferstehung sind. 9. Nachher bleibt bei Mt Pilatus ganz aus dem Spiel, die Wächter berichten nur den Hohepriestern und werden bestochen, daß sie behaupten, die Jünger hätten den Leichnam gestohlen, während jene versprechen, gegebenen Falls bei Pilatus für sie einzutreten, da sie sich, wie der Erzähler sich nicht verhehlen kann, damit doch einer großen Lässigkeit schuldig bekennen: bei Pt berichten die das Grab bewachenden Juden dem Pilatus mit der Versicherung, der Gestorbene sei wahrhaftig Gottes Sohn gewesen, während Pilatus alle Schuld von sich ab und den Juden zuwälzt, und Pilatus wird gebeten, den Soldaten Schweigen zu gebieten. — Bei dieser durchgehenden Verschiedenheit ist es um so auffallender, daß die vorkommenden verba ipsissima fast wörtlich gleich lauten, wie auch bei der Pericope von der Frauen Grabesgang bei den in oratio directa angeführten Sätzen die Uebereinstimmung zwischen Pt und Mc am genauesten war. Bei Mt und Pt geht die Bitte um eine Grabeswache auf drei Tage (Mt ἕως τρίτης ἡμέρας, Pt ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας) mit der wörtlich übereinstimmenden Begründung: μήποτε ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψωσιν αὐτόν. Das Bekenntniß des

Hauptmanns ist dasselbe, welches nach Mc 15 39 = Mt 27 54 ein Hauptmann (bei Mt ἑκατοντάρχης, während Pt = Mc κεντυρίων sagt) unter dem Kreuz Jesu ausspricht. Das Entschuldigungswort des Pilatus 46 kennt auch Mt 27 24, wenn er es auch diesem vor der Kreuzigung in den Mund legt (ἀθῷός εἰμι ἀπὸ [Pt ἐγὼ καθαρεύω] τοῦ αἵματος τοῦ δικαίου τούτου [Pt τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ], ὑμεῖς ὄψεσθε [Pt ὑμῖν δὲ τοῦτο ἔδοξε]). Noch mag die Aehnlichkeit von Mt 28 1 mit Pt 34 bemerkt werden, sofern beide Verse den Uebergang von der Grabversiegelung zur Auferstehung bilden. In beiden findet sich auch das Wort ἐπιφώσκειν, das aber Pt auch 5 35 gebraucht.

Weiter berührt sich Pt 44 mit Mt 28 2, sofern beidemal, im Gegensatz zu Mc und Lc, des Engels Herniederkommen vom Himmel und Eintreten in das Grab ausdrücklich erzählt wird. Aber auch hier differiren die Berichte an jedem Punkt. Pt sagt nur, es erschienen die Himmel geöffnet und ἄνθρωπός τις κατελθὼν καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ μνῆμα; Mt dagegen erzählt von einem Erdbeben, nennt den Erscheinenden ἄγγελος κυρίου, läßt diesen den Stein abwälzen, der nach Pt sich schon vorher von selbst abgewälzt hatte, und nicht in das Grab eintreten, sondern auf den Stein sich niedersetzen. — Ferner berichtet Mt 27 52 wie Pt 41 eine Einwirkung des Todes Jesu auf die Entschlafenen (das gemeinsame κοιμᾶσθαι ist ohne Gewicht, da es sich auch I Thess 4 13—15, I Kor 15 6 18 20 51, Act 7 60 13 36, II Pt 3 4 findet). Aber bei Pt geht der Herr zu ihnen in die Unterwelt, wie I Pt 3 17 f., bei Mt kommen sie aus den Gräbern zu den Ihrigen nach Jerusalem. — Endlich kennt Mt 28 16—20 wie Pt 28—56 Erscheinungen vor den Jüngern nur in Galiläa. Aber nicht nur läßt Mt den Auferstandenen wenigstens vor den Frauen schon in Jerusalem erscheinen 28 9; sondern die galiläische Erscheinung erfolgt bei Pt am See, bei Mt auf einem Berg, und die Einleitung bei Pt läßt vermuthen, daß auch die Fortsetzung mit Mt 28 16—20 kaum sich berührte. — Außer diesen Parallelerzählungen finden sich noch einige Einzelberührungen. Nur bei Mt 27 62 und Pt 28 erscheinen die Pharisäer in der Leidesgeschichte, und zwar beidemal als Interessenten für die Grabeswacht (außerdem nur noch Joh 19 3). An die Formel πρεσβύτεροι καὶ ἱερεῖς Pt 25 klingt nur Mt an mit ἀρχιερεῖς καὶ πρεσβύτεροι 26 47 27 1

3 12 20 (Mc kennt nur die Trias ἀρχ. κ. πρεσβ. κ. γραμματεῖς 14 43 15 1). Die Fassung bei Pt 56 ἴδατε τὸν τόπον ἔνθα ἔκειτο stimmt wörtlicher als mit Mc mit Mt 28 6 ἴδετε τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο. Die Frage τί ἤλθατε Pt 56 erinnert an ἐφ' ὃ πάρει Mt 26 50. Der Weheruf Pt 25 klingt neben I Pt 4 7, Apc 18 10 an Mt 24 14 an.

Wie erklärt sich nun dieser Befund am leichtesten? Für eine literarische Bekanntschaft spricht nichts zwingend. Die Fassung ἴδατε κ. τ. λ. Pt 56 erklärt sich aus Pt allein, da ihm ἴδετε nach 28 geläufig ist und ἔκειτο neben ὅπου ἦν τεθείς 54 als Abwechselung des Ausdrucks sich darbieten mochte. Das Zusammentreffen mit Mt kann Zufall sein, da es so vereinzelt ist und die Umkehrung der Momente in οὐκ ἔστιν ὧδε, ἠγέρθη γάρ, sowie die Einschaltung von καθὼς εἶπεν bei Mt dessen Text dem des Pt viel ferner rückt, als die Fassung bei Mc. Im übrigen würde es sich auch hier nur um ein verbum ipsissimum handeln, also ein viertes Beispiel zu den oben gesammelten. Dies wörtliche Zusammentreffen in verba ipsissima aber kann eine literarische Beziehung nicht beweisen. Denn es liegt in der Natur der mündlichen Ueberlieferung, daß die in oratio directa erzählten Sätze am raschesten feste Gestalt gewinnen. Bei allen übrigen erhobenen Beziehungen aber zwischen Mt und Pt scheinen die durchgehenden Differenzen eine literarische Abhängigkeit des einen vom andern auszuschließen. Der Thatbestand erklärt sich nur ohne Räthsel, wenn beide aus einer Ueberlieferung schöpfen, in welcher an denselben Punkten dieselben Thatsachen eingestellt werden, während das Detail noch in keiner Weise feststeht. Die Zweifel an der Auferstehung und vielleicht jüdische Verdächtigungen veranlaßten die Legende von einer Grabeswacht, die ganz verschieden sich ausbildete. Das Bedürfniß der Anschaulichkeit veranlaßte die Einschaltung eines Berichts von des Engels Herabkommen in den Marcustypus. Die Ueberlegungen über die Zeit zwischen Tod und Auferstehung führten zu den verschiedenartigen Versuchen, die Bedeutung des Todes Jesu für die Todten zu erfassen. Auch daß wie Pt so Mt (und Joh) den Bericht vom Gang der Frauen zum Grabe gegenüber Mc (und Lc) breiter erzählen, gehört unter diese Beispiele; desgleichen daß umgekehrt Pt, Mt, Joh dabei

Specerei und Salbungsplan nicht erwähnen. Weisen diese Parallelen auf eine ähnliche Entwicklungsschicht der Legendenausbildung bei Mt und Pt, so erklären sich daraus auch die zuletzt erwähnten kleinen Berührungen in der Bezeichnung der Repräsentanten des Judenthums und ähnlichem. Das Zusammentreffen in der Behauptung der Erscheinungen in Galiläa aber ruht ohne Zweifel auf guter Ueberlieferung, die beiden zufloß. —

Zu Lc fehlen alle sicheren Beziehungen. Denn die lexikalischen Berührungen von ὄρθρου 50 Luc 24 1, φέρειν 54 Lc 24 1, εὗρον 55 Lc 24 2, τὸ συμβάν Pt 59 Lc 24 14, μνῆμα 6mal, wie nur noch Lc 23 53 24 1, ὑποστρέφειν εἰς τὸν οἶκον, ἀπαλλαγῆναι Pt 58 59 Lc mehrfach, können an sich nichts beweisen, zumal wenn die Zugehörigkeit von Joh 7 53—8 11 zu Pt vorausgesetzt werden darf, welche ὄρθρου aus 8 2 als ein Pt geläufiges Wort erkennen läßt. Auffallender ist die Berührung des Urtheils des Volks Pt 28 ὁπόσον δίκαιός ἐστιν mit der Lc eigenthümlichen Version des Hauptmannsurtheils 23 47: ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν. Aber auch dies, zumal als eine oratio directa, hätte nur inmitten einer großen Zahl von Berührungen Gewicht. Bedeutsamer wird es dadurch, daß eine weitere Lc und Pt eigenthümliche Berührung in unmittelbarer Nachbarschaft sich befindet: Pt 28 steht von eben dem jenes Urtheil fällenden Volk κόπτεται τὰ στήθη. Lc 23 48 von der Umgebung des Hauptmanns τύπτοντες τὰ στήθη. Aber Pt hatte κόπτεσθαι schon 25 gebraucht und bedurfte hier einer Steigerung, Lc hat τύπτειν τὸ στῆθος auch 18 13. Außerdem finden sich wie Pt 36, so Lc 24 4 δύο ἄνδρες, aber in so ganz verschiedener Position, daß das Zusammentreffen im Ausdruck bei literarischer Bekanntschaft schwerer zu begreifen ist, als wenn man sich erinnert, daß auch Gen 18 2 die Bezeichnung τρεῖς ἄνδρες sich findet und die Verdopplung der Engel für die Auferstehungsgeschichte in der Ueberlieferung auch durch Joh 20 12 belegt ist. Wenn endlich die Stimmung der Jünger Lc 24 17 an Pt 59 erinnert, analog wie die Stimmung des Volkes Lc 23 48 an Pt 25 f. 28 (was nach S. 54 für Syr. cur und g[1] Anlaß war, bei Lc 23 48 Pt 25 einzuschalten), so erklärt sich dies bei der durchgehenden Verschiedenheit der Ausdrücke besser aus der Gleichartigkeit der mündlichen Ueberlieferung, als aus literarischer Be-

ziehung. — Mit Joh endlich berührt sich unser zweiter Theil des Fragments in der Localisirung der 58—60 eingeleiteten Erscheinung am See Genezaret (Joh 21). Freilich ist es bei Pt die erste, bei Joh gehen verschiedene andere voraus (20). Ob der Inhalt ähnlich war, ist nicht zu entscheiden. Ist der joh. Nathanael der syn. Matthäus, so könnte die Fortsetzung des Fragments zu einem mit Joh 21 stimmenden Personal geführt haben. Frappant ist jedenfalls, daß beidemal das Fischen den Rahmen für die Erscheinung bildet. Ferner ist die Vorstellung des sofort nach der Auferstehung die Himmel Ueberschreitenden 40 der in Joh 20 17 (vgl. dagegen 27) bezeugten aufs nächste verwandt. Sodann erinnert das Zurücktreten der anderen Frauen neben Maria Magdalena an Joh. Pt 51 erwähnt sie noch summarisch als φίλαι; bei Joh 20 1 sind sie ganz verschwunden. Nur bei Joh 18 3 (und Mt 27 62) treten wie Pt 28 in der Leidensgeschichte auch Pharisäer auf; aber nur bei Mt in ähnlichem Zusammenhang. Im Einzelnen verräth der Beisatz ἃ εἰώθεσαν κ. τ. λ. Pt 50 ähnliche Gesichtspunkte wie Joh 19 40. An τίνα ζητεῖς Joh 20 15 erinnert τίνα ζητεῖτε Pt 56. Παρακύπτειν Pt 55 f., wie Joh 20 25 27, verliert an Kraft, wenn die Pericope von der Ehebrecherin zu Pt gehört, wo κύπτειν, ἀνακύπτειν gebraucht ist (Joh 8 6 7 10). Alles dies erklärt sich wie bei Mt am besten unter der Voraussetzung, daß Joh und Pt aus einer ähnlich entwickelten Ueberlieferungsschichte schöpfen, ohne daß aber einer des anderen Schrift kennt. — Gegen eine Bekanntschaft des Ev. Pt mit Lc und Joh aber spricht vor allem, daß die Berichte des Ev. Pt mit deren Ostererzählungen in unlösbarem Widerspruch stehen. Für Lc 24 13—53 und Joh 20 19—29 sind durch die Folge der Pericopen Pt 50—57 und 58—60 ausgeschlossen. Auch die Himmelfahrtserzählung des Lc Act 1 1 ff. ist mit der Vorstellung Pt 56, daß Jesus gleich bei der Auferstehung in den Himmel gegangen sei, unvereinbar. Nach Lc und Joh fanden die Jerusalemserscheinungen am Auferstehungstage statt (Lc 24 21 31 Joh 20 11—17 19—23), nach Pt acht Tage nach der Auferstehung. Die an sich unwahrscheinliche Hypothese von Lods (a. a. O.), daß der Vf. das Passah auf einen Tag beschränkt und die Entfernung zwischen Jerusalem und dem See Genezaret nicht berechnet habe, ist vollends hinfällig, wenn das Ev. Pt aus

Syrien stammt, wo eine Unkenntniß mit der Geographie Palästinas und der jüdischen Festordnung in christlichen Kreisen unvorstellbar ist. Vielmehr traten nach Pt die Jünger am letzten Tage des Festes, d. h. acht Tage nach der Kreuzigung, den Heimweg an und erlebten bei der Ankunft in der Heimat, d. h. acht Tage nach der Auferstehung, an der nächsten κυριακῇ die erste Erscheinung. Dabei ist höchstens übersehen, daß der dazwischen liegende Sabbat die Reise verzögern mußte. Endlich hätte Pt die Erscheinung vor Maria sicher nicht übergangen, wenn er sie in Joh oder Mt gelesen hätte.

Ziehen wir die Ergebnisse.

1. Ev. Pt benützt in seinem Auferstehungsbericht (vgl. außer 50—57 das νεανίσκος 37 aus Mc 16 5) eine schriftliche Vorlage, welche mit Mc 16 1—8 identisch oder um einige Notizen kürzer war. Diese Notizen sind vielleicht ἀνατείλαντος ἡλίου 1, πρὸς ἑαυτούς 3, ἐκθαμβεῖσθαι 5 und 6; der Befehl 7 und die Erklärung des Schweigens der Frauen 8 von εἶχεν bis εἶπον.

2. Die drei anderen canonischen Evangelien sind ihm unbekannt. Zwischen Lc und Pt sind gar keine literarischen Beziehungen vorhanden. Auch die mündlichen Ueberlieferungen, aus denen beide schöpfen, berühren sich nur in einzelnen nebensächlichen Punkten. Sie berichten beide von der Stimmung des Volkes, sowie der Jünger nach Jesu Tode, und zwar Aehnliches; sie fassen das Urtheil über Jesus auch in den Begriff δίκαιος; sie wissen von zwei Engeln, die bei der Auferstehung erscheinen, statt von einem. — Mit Joh theilt Pt die Ueberlieferung einer Erscheinung Jesu am See Genezaret, das Auffahren des Auferstandenen, das Zurückgehen des Interesses für die Nebenfiguren der heiligen Geschichte, die Formulirung einer der entscheidenden Anreden am Ostermorgen in der Frageform: τίνα ζητεῖς. — Viel mannigfaltiger sind die Berührungen mit Mt. Aber auch sie erklären sich nur aus der Voraussetzung, daß Mt und Pt eine Ueberlieferung zu Gebot steht, die von ganz analogen Interessen beeinflußt ist, aber an den beiden Orten, wo sie schriftlich fixirt wurde, ganz verschiedene concrete Gestalt gewonnen hatte. Nur die Frage kann gestellt werden, ob sich die eine oder andere Gestalt der verwandten Ueberlieferungen als die ältere erkennen läßt.

3. Das Evangelium verfügt über eine Reihe ihm eigenthümlicher Ueberlieferungen, die nach ihrem Werth beurtheilt sein wollen.

4. Daneben finden sich Beziehungen zu anderen urchristlichen Urkunden.

Die weitere Verfolgung dieser Ergebnisse geschieht zweckmäßiger gegenüber dem ganzen Fragment.

Der erste Theil des Fragments, zu dem wir uns nun wenden, beginnt mit drei Notizen, welche den Bericht von der Hinrichtung Jesu einleiten. Die erste erzählt die Aufhebung der Gerichtssitzung bei Pilatus durch diesen selbst 1. Sie lautet: Τῶν δὲ Ἰουδαίων οὐδεὶς ἐνίψατο τὰς χεῖρας οὐδὲ Ἡρώδης οὐδ᾽ εἷς τῶν κριτῶν αὐτοῦ. καὶ μὴ βουληθέντων νίψασθαι ἀνέστη Πειλᾶτος. Das „μή" steht allerdings nach Bouriant nicht im Text. Aber sein Ausfall erklärt sich, zumal da häufig statt καὶ „κη" geschrieben wurde, leicht: die gleiche Endung und ähnliche Form der Worte KH und MH hat das zweite beim Abschreiben übersehen lassen, ob nun dieser Abschreibefehler in einer der Vorlagen unseres Fragments oder in diesem selbst sich eingeschlichen hat (doch s. S. 92). Bei Orig. comment. ser. in Matth. 124 findet sich, worauf mich Harnack bei Mittheilung meines Correcturvorschlags aufmerksam gemacht hat, in der Periphrase von Mt 27 24 f. der Satz: die Juden aber se mundare noluerunt a sanguine Christi. Da Orig. ohne Zweifel das Ev. Pt gekannt hat (S. 54), könnte man darin eine Reminiscenz an unsere Stelle und eine Bestätigung der Conjectur von μή vermuthen. Der Vers hat nur in Mt eine Parallele, der wie er allein das von Pt 46, wenn auch in anderem Zusammenhang, aufbehaltene Pilatuswort in diesem Zusammenhang erwähnt, auch allein das Händewaschen des Pilatus berichtet 27 24 f. Daß Mt ἀπενίψατο sagt, Pt ἐνίψατο sei nur angemerkt. Aber Mt weiß weder, daß Herodes an der Gerichtsverhandlung theilnimmt, noch nennt er die jüdischen Ankläger, ohne Zweifel den Hohenrath, Jesu „Richter." Er weiß auch nichts davon, daß deren Händewaschen neben dem des Pilatus überhaupt zur Erwägung stand. Während bei Mt

von Pilatus erst nach dem Händewaschen das entscheidende Wort gesprochen wird, Freilassung des Barrabas und Bestätigung des Todesurtheils über Jesus, geht hier Pilatus mit dem Händewaschen ab. Denn mit seinem Aufstehen hat Pilatus ohne Zweifel die Sitzung aufgehoben und ist, wie sofort aus 3 f. sich ergibt, weggegangen.

Die zweite Notiz 2 leitet zur Ausführung der Hinrichtung über. Sie lautet: Καὶ τότε (ebenso 21; τότε allein noch 22 25 57) κελεύει Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς παραλημφθῆναι (s. die Schlußbemerkung S. 92) τὸν κύριον εἰπὼν αὐτοῖς, ὅτι (wie 20 41) ὅσα ἐκέλευσα ὑμῖν ποιῆσαι αὐτῷ ποιήσατε. Herodes, der übrigens nur bei Mc (6 14) wie hier βασιλεὺς heißt (Lc Mt sagen τετράρχης), ist also der Herr der Situation; er hat den Proceß geleitet, hat nun die Vollmacht erlangt und ordnet die Hinrichtung an. Pilatus erscheint denn auch bei den Vorgängen der Hinrichtung nirgends betheiligt; nicht einmal die übliche Geißelung ordnet er an (vgl. dagegen Mc 15 15, Mt 27 26, Joh 19 1). Wie fern er gehalten wird, zeigt sofort die dritte Notiz 3—5. Ἤκει (s. S. 92) δὲ ἐκεῖ (= ἐκεῖσε, wie 56) Ἰωσὴφ ὁ φίλος Πειλάτου καὶ τοῦ κυρίου, καὶ εἰδὼς ὅτι σταυρίσκειν (? nur hier; Blaß liest σταυρώσειν) αὐτὸν μέλλουσιν ἦλθεν πρὸς τὸν Πειλᾶτον καὶ ᾔτησε τὸ σῶμα τοῦ κυρίου πρὸς ταφήν. 4 καὶ ὁ Πειλᾶτος πέμψας πρὸς Ἡρώδην ᾔτησεν αὐτοῦ τὸ σῶμα. 5 καὶ ὁ Ἡρώδης ἔφη· ἀδελφὲ Πειλᾶτε, εἰ καὶ μή τις αὐτὸν ᾐτήκει, ἡμεῖς αὐτὸν ἐθάπτομεν, ἐπεὶ καὶ σάββατον ἐπιφώσκει [γέγραπται γὰρ ἐν τῷ νόμῳ, ἥλιον μὴ δῦναι ἐπὶ πεφονευμένῳ] (s. S. 92). πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων, τῆς ἑορτῆς αὐτῶν. Dieses Stück ist in vieler Beziehung merkwürdig. Sämmtliche can. Ev. berichten von der Bitte des Joseph erst nach dem Tode Jesu. Hier steht sie voran. Dies erklärt sich nur aus dem Interesse, welches man an der Beurkundung des Begräbnisses unter dem Gesichtspunkt des Verbleibs des Leichnams Jesu hatte. Wie der Bericht des Todes bei Pt nüchtern und knapp ist gegenüber dem der Auferstehung, so drängt sich schon, als der Verf. sich zu ihm anschickt, als erstes Interesse der Erzählung das an dem die Auferstehung bedingenden Begräbniß hervor. Gegenüber der unumstößlichen Ueberlieferung, daß Joseph seine Bitte an Pilatus gerichtet, bleibt nach dem Rollentausch zwischen Herodes

und Pilatus bei der Hinrichtung dem Verfasser nur der Ausweg, daß er Pilatus die Bitte des Joseph bei Herodes vermitteln läßt. Vielleicht um die darin liegende Unwahrscheinlichkeit, da es doch viel einfacher war, Joseph an Herodes zu verweisen, zu mildern, ist Joseph als Freund des Pilatus eingeführt. Während ferner Joseph in allen can. Ev. „von Arimathia" heißt, fällt dies hier weg; vielleicht wie die Namen der die Maria Magdalena begleitenden Frauen 50, weil es nicht mehr interessirt (vgl. auch den Pt mit Joh gemeinsamen Wegfall des Simon von Cyrene als Kreuzträger). Sodann heißt er bei Mc εὐσχήμων βουλευτής, ὃς καὶ αὐτὸς ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. was bei Lc noch erweitert ist durch ἀνὴρ δίκαιος καὶ ἀγαθός. οὗτος οὐκ ἦν συγκατατιθέμενος τῇ βουλῇ καὶ τῇ πράξει αὐτῶν. während Mt ihn bezeichnet als ἄνθρωπος πλούσιος ὃς καὶ αὐτὸς ἐμαθητεύθη τῷ Ἰησοῦ und Joh als ὢν μαθητὴς τοῦ Ἰησοῦ κεκρυμμένος δὲ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων. Hier erhält er zu dem eben erklärten φίλος Πειλάτου nur (doch s. S. 92) die Bezeichnung als φίλος τοῦ κυρίου, ein Ausdruck, der gegenüber Jesu sich im N. T. nur Lc 12 4, Joh 3 29 11 11 15 13—15 findet. Was endlich Herodes betrifft, so könnte die Anrede ἀδελφὲ Πειλᾶτε an Lc 23 12 erinnern, wenn nicht die Position des Herodes und des Pilatus zur Sache und darum zu einander hier und dort eine gänzlich verschiedene wäre; freilich erklärt sich die Lc 23 12 gegebene Ueberlieferung aus Pt noch besser, sofern hier Pilatus dem Herodes völlig freies Spiel läßt. Merkwürdiger ist, daß Herodes sich als Wächter des jüdischen Gesetzes aufspielt. Das Gesetz ist übrigens nicht wörtlich citirt: Deut 21 22 f. heißt es nur, der Hingerichtete soll begraben werden ἐν ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, was nach jüdischer Tageszählung allerdings meint vor Sonnenuntergang, sodaß es späterhin vielleicht mündlich diese Fassung erhielt. Dies galt aber doppelt, wenn der folgende Tag ein Sabbat war. Am allerbedeutsamsten aber ist die hier vorliegende Zeitrechnung. Nach 5 ist Jesus gestorben an dem Tag vor der μία = πρώτη τῶν ἀζύμων (vgl. 1. Kor 16 2 μία τοῦ σαββάτου, Act 20 7 μία τῶν σαββ., wo τὸ σάββατον, τὰ σάββατα Woche bedeutet und μία den ersten Wochentag; zu πρὸ μιᾶς 2. Makk 15 36), d. h. im Lauf des Tages, an dessen Abend mit Beginn des 15. Nisan das Passah gegessen

wurde; und dieser 15. Nisan war ein Sabbat. Denn würde man mit Mc 14 12 (= Mt 26 17, vgl. Lc 22 7) den ganzen Tag, an dessen Abend das Passah gegessen wurde, als πρώτη bezeichnet denken, dann müßte Jesu Tod von unserem Evangelium sogar auf den Tag vor diesem verlegt sein, was höchst unwahrscheinlich ist. Pt stimmt also genau mit Joh in der Zeitrechnung überein. Eigenthümlich ist der Beisatz τῆς ἑορτῆς αὐτῶν, der im Munde des Herodes ebenso unmöglich ist, wie im Tenor des Gesetzes, falls man entgegen 15 die Zeitbestimmung zu dessen Text zöge. Derselbe muß eine Glosse sein, die übrigens an Lc 22 1, Joh 2 23 6 4 13 1 ihre Parallelen hat (doch s. S. 92).

Nun folgt in vier kurzen Abschnitten der Bericht über Verspottung, Hinrichtung, Tod, Begräbniß Jesu 6—21. Dabei ist Pilatus völlig ausgemerzt. Die handelnden Subjecte werden ohne jede genauere Bezeichnung in der dritten Person Pluralis welche auf das αὐτοῖς 5 zurückweist, eingeführt (doch s. S. 92). Nach 5 aber können es nicht römische Soldaten sein, daher auch der Hauptmann unter dem Kreuz fehlt, dessen Ersatz in Petronius wir in der Auferstehungsgeschichte 31 45 schon begegnet sind. Es ist entweder die Truppe des Königs Herodes oder die Tempelwache des Hohenraths. Erst 23 werden sie bezeichnet, und zwar als οἱ Ἰουδαῖοι. Daß der Verfasser diese Personenänderung, wodurch Juden an die Stelle von Römern traten, mit Bewußtsein durchgeführt hat, ist deutlich aus der Correctur des in den can. Evangelien bezeugten, von ihm sonst ausschließlich gebrauchten Ἰουδαῖοι in den Ehrennamen Ἰσραήλ bei der Kreuzesinschrift 11 und dem Spottwort 7 und aus der Pointirung der Verspottung in dem nur für Juden geläufigen Begriff υἱὸς τοῦ θεοῦ 6 10 (vgl. 15).

Es scheint zweckmäßig hier den griechischen Text zu bieten, dabei die Untersuchung über die Beziehungen zu den can. Evangelien mit den einzelnen Absätzen sofort zu verbinden, dagegen weitere Erwägungen über den Inhalt erst zuletzt folgen zu lassen.

Die Verspottung 6—9. 6 Οἱ δὲ λαβόντες τὸν κύριον ὤθουν αὐτὸν τρέχοντες (stießen ihn im Laufen) καὶ ἔλεγον· σύρωμεν (nach Harnack unter Berufung auf Justins διασύροντες Apol. I 35 treffendem Vorschlag zu übersetzen: laßt uns verspotten)

τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐξουσίαν αὐτοῦ ἐσχηκότες. 7 καὶ πορφύραν αὐτὸν περιέβαλλον καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες· δικαίως κρῖνε βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ. 8 καί τις αὐτῶν ἐνεγκὼν στέφανον ἀκάνθινον ἔθηκεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τοῦ κυρίου. 9 καὶ ἕτεροι ἑστῶτες ἐνέπτυον αὐτοῦ ταῖς ὄψεσι, καὶ ἄλλοι τὰς σιαγόνας αὐτοῦ ἐράπισαν, ἕτεροι καλάμῳ ἔνυσσον αὐτόν, καί τινες αὐτὸν ἐμάστιζον λέγοντες· ταύτῃ τῇ τιμῇ ἐτιμήσαμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ. — Während Lc und Joh eine die Kreuzigung einleitende Verspottung nicht kennen, Joh eine Analogie während der Verhandlungen vor Pilatus (19 1—5) bietet, schließt sich Pt hierin an Mc 15 16—19 (= Mt 27 27—30) an. Auch im Detail scheint Mc zu Grund zu liegen. Schon 6 weicht von Mc 15 16 zwar in der Ausführung ab, nicht aber in der vorausgesetzten Situation; 7—9a steht ihm aber noch näher. Nur Mc hat πορφύραν und στέφανον ἀκάνθινον, ἐνέπτυον (αὐτῷ) und ἔτυπτον (statt ἔνυσσον) καλάμῳ. An der Stelle des δικαίως κρῖνε βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ hat er χαῖρε βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων, dagegen 15 32 im Munde der Juden βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ, wie hier Pt. An Mt im Unterschied von Mc erinnern dabei nur eine Wendung bei der Dornenkrönung ἐπέθηκαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, wo Mc sagt περιτιθέασιν αὐτῷ, beim Verspeien, wo Mt, allerdings bei der Verspottung vor dem Hohenrath, dem αὐτοῦ ταῖς ὄψεσι von Pt analog sagt ἐνέπτυσαν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ (26 67), und beim Schlagen, wofür nur Mt 26 67 ῥαπίζειν braucht, wie Pt, freilich ohne τὰς σιαγόνας. Vor allem berührt sich nur Mt mit Pt darin, daß der Spott dem υἱὸς τοῦ θεοῦ gilt, wenn auch Mt dies erst unters Kreuz verlegt und anders pointirt 27 40 43. Vielleicht noch bemerkenswerther sind die Berührungen mit Joh. Auch dieser kennt, allerdings wiederum vor dem Hohenrath, ein ῥάπισμα 18 22: an sein ἐπέθηκαν αὐτοῦ τῇ κεφαλῇ 19 2 klingt Pt 8 so nah an, als an die Form bei Mt; περιέβαλον Pt 7 (Mc ἐνδιδύσκουσιν, Mt ἐνδύσαντες) trifft mit Joh 19 2 wörtlich zusammen (doch auch Lc 23 11); λαβόντες Pt 6 erinnert an Joh 19 1 6, wie ἐξουσία an 19 10 f.; ἐμάστιζον Pt 9 hat nur in ἐμαστίγωσεν Joh 19 1 eine Parallele. Aber dies alles gewinnt erst Bedeutung angesichts des Zusammentreffens in dem Pt gegenüber Syn. eigenthümlichen Zuge, daß sie Jesus auf eine καθέδρα κρίσεως ἐκάθισαν, mit der

Notiz Joh 19 13, daß Pilatus ihn ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος. Der Wortlaut ist verschieden; wie Pt 9 gegenüber Joh 19 1, Pt 11 gegenüber Joh 19 19 sind an die Stelle des Pilatus die Schergen getreten; aber die überlieferte Vorstellung ist dieselbe. Vielleicht ist das δικαίως κρῖνε, das nun bei Pt an Stelle von χαῖρε bei Mc tritt und aus der Situation kaum genügend zu erklären ist, eine Einwirkung der der späteren Zeit in erster Linie vorschwebenden Vorstellung Christi als Richter. Keine der bedeutsameren Berührungen mit Mt und Joh (mit Lc fehlen sie wieder ganz) erklärt sich leicht unter der Voraussetzung, daß sie Pt schriftlich vorlagen; es sind ähnliche Ueberlieferungen (so der Richtstuhl) oder ähnliche Interessen (so der υἱὸς τοῦ θεοῦ), welche in verschiedener Weise da und dort schriftlich fixirt werden; dazu mögen in der mündlichen Erzählung gewisse Ausdrucksweisen stereotyp geworden sein. Dagegen ist kein Grund da, zu bezweifeln, daß Mc 15 16—19 vorgelegen und aus der mündlichen Ueberlieferung Ergänzungen erfahren habe.

Die Kreuzigung 10—14. Καὶ ἤνεγκον δύο κακούργους καὶ ἐσταύρωσαν ἀνὰ μέσον αὐτῶν τὸν κύριον. αὐτὸς δὲ ἐσιώπα ὡς μηδὲν πόνον ἔχων. 11 καὶ ὅτε ὤρθωσαν τὸν σταυρόν, ἐπέγραψαν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ. 12 καὶ τεθεικότες τὰ ἐνδύματα ἔμπροσθεν αὐτοῦ διεμερίσαντο καὶ λαχμὸν ἔβαλον ἐπ᾽ αὐτοῖς. 13 εἷς δέ τις τῶν κακούργων ἐκείνων ὠνείδισεν αὐτοὺς λέγων· ἡμεῖς διὰ τὰ κακὰ ἃ ἐποιήσαμεν οὕτω πεπόνθαμεν, οὗτος δὲ σωτὴρ γενόμενος τῶν ἀνθρώπων τί ἠδίκησεν ὑμᾶς. 14 καὶ ἀγανακτήσαντες ἐπ᾽ αὐτῷ ἐκέλευσαν ἵνα μὴ σκελοκοπηθῇ, ὅπως βασανιζόμενος ἀποθάνῃ. — Dem Abschnitt entspricht Mc 15 20—32, Mt 27 31—44, Lc 23 26—43, Joh 19 17—24. Man sieht, wie kurz Pt berichtet. Nur Joh steht ihm darin nahe, zumal wenn man die Episoden zählt und die Ausführungen bei Joh über die Kreuzesinschrift und das Kleiderlosen als in anderweitigen Interessen begründet abzieht. Wie dieser übergeht Pt, abgesehen von der Notiz Mc 15 20, den Simon von Cyrene, an welche Lc noch weitere Scenen auf dem Kreuzesweg anschloß; ja über Joh hinaus berichtet er nicht einmal die Kreuztragung und den Ort der Kreuzigung. Auch das Angebot eines betäubenden Tranks (Mc = Mt) übergeht er mit Joh (und Lc);

desgleichen (nur mit Joh) die Spottreden unterm Kreuz, wie den Hauptmann und sein Bekenntniß. Ganz kurz wird 10 nur die nackte Thatsache erwähnt. Der Satz klingt in Lc 23 32 und 33 ἤγοντο δὲ καὶ ἕτεροι δύο κακοῦργοι σὺν αὐτῷ ἀναιρεθῆναι· καὶ ὅτε ἀπῆλθον ἐπὶ τὸν τόπον τὸν καλούμενον Κρανίον, ἐκεῖ ἐσταύρωσαν αὐτὸν καὶ τοὺς κακούργους, ὃν μὲν ἐκ δεξιῶν, ὃν δὲ ἐξ ἀριστερῶν, und noch mehr in Joh 19 18 ὅπου αὐτὸν ἐσταύρωσαν καὶ μετ᾽ αὐτοῦ ἄλλους δύο ἐντεῦθεν καὶ ἐντεῦθεν, μέσον δὲ τὸν Ἰησοῦν wieder. Denn Mc = Mt erwähnen die beiden Schächer erst einige Verse später. Daß Joh noch näher steht, zeigt der nur bei Pt und Joh begegnende unmittelbare Anschluß der Kreuzesinschrift. Wie wenig aber auch hier eine schriftliche Vorlage denkbar ist, zeigt sofort die Kreuzesinschrift, welche wiederum bei Mt am ähnlichsten formulirt erscheint. (Joh: Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος, ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; Mc: ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; Lc: ὁ β. τ. Ἰουδ. οὗτος; Mt: οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων [zu der Aenderung des Pt in Ἰσραήλ siehe S. 71]). Doch kann dieses Zusammentreffen Zufall sein, da Pt, der den Namen Ἰησοῦς, wie schon S. 60 erwähnt, grundsätzlich umgeht, wie dort ἐκεῖνος, so hier οὗτος dafür einsetzt. Jedenfalls erinnert sonst nur noch das wörtliche Zusammentreffen mit Ps 22 19 in διεμερίσαντο an Mt, während die in αὐτὸς δὲ ἐσιώπα ans Kreuz verlegte Ueberlieferung von Mt in die Gerichtsverhandlung verlegt ist 26 63. Aber eben dies ἐσιώπα zeigt, daß Pt weder Lc noch Joh gekannt haben kann. Ist die Lesart ὡς μηδὲν πόνον ἔχων richtig, so liegt darin an sich kein Doketismus, wenn auch dieser die Aussage für sich ausbeuten konnte. Die Kleiderverloosung ist im Wortlaut dem der Psalmstelle in LXX (Ps 22 19), welche Joh dabei citirt (19 24), noch näher gerückt, als bei den Synoptikern. Nur ist κλῆρον durch λαχμόν ersetzt, wie Joh 19 24 die Soldaten sagen läßt: λάχωμεν. Auch die Malerei des τεθεικότες hat nur in Joh 19 23 ihre Parallele. — Die Scene mit den Schächern kennt keines der can. Evangelien. Sie ist bis jetzt die einzige Berührung mit Lc; aber diese beschränkt sich (abgesehen von deren Bezeichnung als κακοῦργοι [Mc = Mt: λῃσταί; Joh gebraucht keine Bezeichnung], einem Wort, das nach 26 Pt geläufig war und dessen Zusammentreffen mit Lc völlig auf-

gewogen wird dadurch, daß Lc des Schächers Vertheidigungsworte mit ἐπιτιμῶν einführt, Pt mit ὠνείδισεν. was Mc und Mt von dem Spott der Schächer über Jesus brauchen, so daß der Einfluß des Mc durchblickt) auf die Ueberlieferung, daß einer der beiden das eigene Loos mit dem von Jesus in Vergleich gesetzt und auf Grund dessen Jesus in Schutz genommen habe. Die Ausführung aber ist durchweg verschieden, ja entgegengesetzt. Bei Lc vertheidigt der eine Schächer Jesus gegen den anderen Mitgekreuzigten, bei Pt gegen die Schergen; bei Lc wendet er sich dann an Jesus und erhält von ihm die Zusage des Paradieses, bei Pt, wo Jesus schweigt, dictiren ihm die Schergen die Strafe, seine Pein unverkürzt auszuhalten. Es sind zweierlei Entwicklungen einer von demselben Grundgedanken geleiteten Ueberlieferung. Dabei ist aber wiederum (vgl. S. 60, 62, 64) zu beobachten, daß in beiden Zweigen die verba ipsissima sich fast decken. Der Schächer sagt bei Lc: ἡμεῖς μὲν δικαίως (scil. ἐν τῷ κρίματι τούτῳ ἐσμέν). ἄξια γὰρ ὧν ἐπράξαμεν ἀπολαμβάνομεν· οὗτος δὲ οὐδὲν ἄτοπον ἔπραξεν: bei Pt: ἡμεῖς διὰ τὰ κακὰ ἃ ἐποιήσαμεν οὕτω πεπόνθαμεν· οὗτος δὲ σωτὴρ γενόμενος τῶν ἀνθρώπων τί ἠδίκησεν ὑμᾶς. Der zur Zeit der Kreuzigung kaum denkbare Ausdruck σωτὴρ τῶν ἀνθρ. γενόμενος läßt die Form des Pt als sicher ungeschichtlich erscheinen. Aber außer im Aufbau und im Grundgedanken des Ausspruchs berühren sich die beiden Relationen in keinem einzigen Wort; eine literarische Beziehung ist darum undenkbar. Die Beobachtung bestätigt nur, daß die verba ipsissima rascher eine stereotype Form gewannen im Fluß der Ueberlieferung bei aller Freiheit in der Wahl der Worte. — Die 14 erzählte Wirkung des Eintretens für Jesus erinnert wieder an Joh, der allein vom Beinbrechen erzählt, aber wie die Ausdrücke ganz verschieden sind (Joh κατεαγῶσι τὰ σκέλη, Pt σκελοκοπᾶν), so auch der Vorgang: nach Joh (19 31—37) werden nur Jesu die Beine nicht gebrochen, nach Pt, der dies zwar von Jesus nicht ausdrücklich erwähnt, auch diesem Schächer nicht. Auch hier ist literarische Bekanntschaft ausgeschlossen.

Der Tod 15—19. Ἦν δὲ μεσημβρία καὶ σκότος κατέσχε πᾶσαν τὴν Ἰουδαίαν καὶ ἐθορυβοῦντο καὶ ἠγωνίων, μήποτε ὁ ἥλιος ἔδυ. ἐπειδὴ ἔτι ἔζη· γέγραπται γὰρ αὐτοῖς, ἥλιον μὴ δῦναι ἐπὶ πεφονευμένῳ

(wörtlich wie 5). 16 καί τις αὐτῶν (wie 8) εἶπεν· ποτίσατε αὐτὸν χολὴν μετὰ ὄξους. καὶ κεράσαντες ἐπότισαν. 17 καὶ ἐπλήρωσαν πάντα καὶ ἐτελείωσαν κατὰ τῆς κεφαλῆς αὐτῶν τὰ ἁμαρτήματα. 18 Περιήρχοντο δὲ πολλοὶ μετὰ λύχνων νομίζοντες ὅτι νύξ ἐστιν ἔπεσάν τε [1]). 19 Καὶ ὁ κύριος ἀνεβόησε λέγων. ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμις κατέλειψάς με. καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη. — Zunächst sei die ins Derbkomische gehende Ausschmückung in 18 ausgeschieden; man möchte den Vers als späteren Zusatz vermuthen, da er mit 17 in keinem Zusammenhang steht und von dem ersten Koncipienten eher an 15 angeschlossen worden wäre. Auch 15b—17 bildet eine eigenthümliche Gruppe. Soll ein Zusammenhang da sein, so muß 16 aus 17 gedeutet und mit 15 motivirt gedacht werden. Der Trank soll den Tod beschleunigen. Bei Mc 15 36 (= Mt) und bei Joh 19 29 ist er eine Gabe des Erbarmens (Lc hat 23 36 wohl die Darbietung zu Beginn der Kreuzigung und die am Ende in eine verbunden); er besteht darum aus durstlöschendem Essig. Bei Pt ist seine Substanz Galle, die nur mit Essig gemischt wird, wohl um erstere trinkbar zu machen. Die Ueberlieferung ruht ohne Zweifel auf Ps. 69 21, dessen zweifaches Getränk nur bei Pt erscheint und, unter Abwandlung des Essigs in Wein, bei Mt 27 34 zu Beginn der Kreuzigung, wo Jesus das Trinken zurückweist. Wieder finden wir so, diesmal bei Mt und bei Pt, zweierlei Entwicklungen der auf derselben Grundlage (Ps 69 21) ruhenden Ueberlieferung. Ἐπότισαν entspricht genau dem LXXtext von Ps 69 21; übrigens sagen auch Mc = Mt ἐπότιζον (Lc προσφέροντες αὐτῷ, Joh προσήνεγκαν αὐτοῦ τῷ στόματι). Die beiden Momente, welche dem Trank bei Pt seine eigenartige Bedeutung geben, die Sorge wegen rechtzeitigen Begräbnisses 15 und die Reflexion, daß sie alles erfüllt hätten, 17 finden sich bei Joh in ähnlicher Weise (vgl. 19 31 [doch schon Mc 15 42] zu 15 und 19 24 28 30 36 zu 17) während die Form in 17 entfernt an Mt 27 25 (τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ᾽ ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν) erinnert. Aber auch hier liegt überall nur ein analoger Gedanke, ein analoges Interesse vor: die Fassung zeigt nicht die leiseste Berührung. An den Tenor des Joh erinnert, daß die

[1]) Bouriant las επεσαντο, Robinson wie oben; andere anders.

Tränkung unmittelbar vor dem Sterberuf erfolgt. Aber da die Zusammenhänge wie der Wortlaut des Sterberufs ganz verschieden sind, ist dies ohne Bedeutung. Anfang und Schluß aber erinnert an die Marcusgrundlage der Syn, während bei Joh beides sich nicht findet. Statt der dortigen Tagesbezeichnung (γενομένης ὥρας ἕκτης) tritt die unmißverständlichere ein ἦν δὲ μεσημβρία, deren Fassung im verb. fin. durch Lc (καὶ ἦν ὡσεὶ ὥρα ἕκτη καὶ σκότος κ. τ. λ.), dessen sprachliche Gewandtheit keinen Anlaß hatte, den Gen. abs. zu umgehen, vielleicht als die ursprüngliche der Grundlage bezeugt ist. Statt σκότος ἐγένετο ἐφ' ὅλην τὴν γῆν sagt Pt: σκότος κατέσχε πᾶσαν τὴν Ἰουδαίαν. Der Terminus ad quem ἕως ὥρας ἐνάτης wird durch das Interesse, den Eindruck auf das Volk zu malen, verdrängt; doch wird er 22 nachgeholt und zwar mit demselben Ausdruck, so daß er wohl von Pt hier gelesen worden ist. Da das Folgende bis 17 bzw. 18 eine zusammenhängende Composition ist, in welcher die in Mc erst nachher folgende Episode des Tränkens in einer durch Ps. 69 21 beeinflußten Aenderung Aufnahme fand, kann sich in der Vorlage von Pt an 15 sofort 19 angeschlossen haben, wie es eben in Mc (15 33 34) uns noch vorliegt. Eigenthümlich trifft hiebei wieder einmal Pt mit der Mt-Redaktion dieser Vorlage in dem Compositum ἀνεβόησε (Mt 27 46) zusammen. Daß Pt dabei die Zeitangabe „neunte Stunde" gelesen habe, macht die nachdrückliche Erwähnung im nächsten Abschnitt sehr wahrscheinlich. Mit der Umdeutung des Kreuzesworts, welches Lc und Joh durch ein ganz anderes ersetzten, hängt die Aenderung des Ausdrucks für Jesu Sterben zusammen, in welchem auch Mt und Joh von Mc (= Lc) abweichen und welches dem Sinn nach mit Lc 23 43 und mit dem johanneischen ὑψωθῆναι Joh 12 32 zusammentrifft. Dabei ist es möglich, daß, wie Nestle unter Hinweis darauf, daß die Bedeutung von „lemâ" im Syrischen in nonne abgeschwächt sei, an Harnack schrieb, das Wort als Frage gedacht ist: Meine Kraft, o Kraft, hast du mich verlassen? In welchem Fall offen gehalten wäre, daß die Kraft ihn nicht verlassen habe, wie sie ja nach Mc 9 1 13 26 14 62 dem Wiederkommenden eignet. Uebrigens läßt auch hier die Uebereinstimmung von Lc und Pt in der einfachen Form καὶ εἰπών bzw. τοῦτο δὲ εἰπών vielleicht, zumal das zweimalige, wie

wiederaufnehmende φωνῇ μεγάλῃ Mc 34 und 37 eine zweite Hand für die Einschaltung 35 f. verrathen dürfte, die ursprüngliche Vorlage vermuthen.

Zeichen beim Tod und Begräbniß 20—24. Καὶ αὐτῆς τῆς ὥρας διεράγη τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ τῆς Ἱερουσαλὴμ εἰς δύο. 21 καὶ τότε ἀπέσπασαν τοὺς ἥλους ἀπὸ τῶν χειρῶν τοῦ κυρίου καὶ ἔθηκαν αὐτὸν ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ἡ γῆ πᾶσα ἐσείσθη καὶ φόβος μέγας ἐγένετο. 22 τότε ἥλιος ἔλαμψε καὶ εὑρέθη ὥρα ἐνάτη. 23 ἐχάρησαν δὲ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ δεδώκασι τῷ Ἰωσὴφ τὸ σῶμα αὐτοῦ, ἵνα αὐτὸ θάψῃ, ἐπειδὴ θεασάμενος ἦν, ὅσα ἀγαθὰ ἐποίησεν. 24 λαβὼν δὲ τὸν κύριον ἔλουσε καὶ ἐνείλησε σινδόνι καὶ εἰσήγαγεν εἰς ἴδιον τάφον καλούμενον κῆπον Ἰωσήφ. — Der Abschnitt bietet genau dieselbe Beobachtung, wie der vorhergehende. Anfang und Schluß stimmen mit Mc. In 20 findet sich Mc 15 38 unter Ergänzung durch Ἱερουσαλήμ, Uebergehung des malenden ἀπὸ ἄνωθεν ἕως κάτω (was vielleicht dem Urmarcus nicht angehörte, da es auch bei Lc fehlt) und Ersatz des ἐσχίσθη durch διεράγη. In 24 stimmt wörtlich mit Mc 15 46 ἐνείλησε σινδόνι (Lc = Mt ἐνετύλιξεν, Joh ἔδησαν αὐτὸ ὀθονίοις μετὰ τῶν ἀρωμάτων), während Mc vorher sagt καθελὼν αὐτόν (Mt und Joh ἔλαβε, gewiß bei allen dreien ein zufälliges Zusammentreffen) und nachher καὶ κατέθηκεν αὐτὸν ἐν μνήματι κ. τ. λ. Nur Mt bezeichnet dies μνημεῖον als Eigenthum des Joseph, aber durch αὐτοῦ, nicht wie Pt durch ἴδιον. Nur Joh nennt den Ort desselben einen κῆπος; aber er weiß nichts davon, daß er den Namen κῆπος Ἰωσήφ hatte. Aber Mc stellt zwischen diese zwei Sätze das Urtheil des Hauptmanns, das Pt nach 15 wohl auch kannte, hier aber nicht brauchen konnte, da kein Hauptmann des Pilatus an der Kreuzigung betheiligt sein soll, sodann die Frauen unterm Kreuz, und endlich die Bitte des Joseph um den Leichnam bei Pilatus, welch letztere Pt sicher kennt, da auch er des Joseph Bitte an Pilatus gerichtet sein läßt (s. S. 69), während die Episode von den Frauen vielleicht nur durch ihren Zusammenhang mit der letzteren, die Pt schon zu Anfang eingeschaltet hatte, hier mit ausfiel. Dagegen setzte nun Pt zwischen beide ein: erstens den vorhin versäumten Terminus ad quem für die Sonnenfinsterniß und damit die Stunde des Todes Jesu 20 und 22; zweitens eine andere

Einleitung für die Uebergabe des Leichnams an Joseph 23, wobei die Freude der Juden, die er sicher nicht blos auf die wiederscheinende Sonne bezog, auf deren Sorge wegen der rechtzeitigen Beerdigung zum dritten Mal hinweist (5 15), das θεασάμενος an johanneische Sprache und Interessen (Joh 1 14 11 45, I Joh 1 1), das ὅσα ἐποίησεν ἀγαθά an Lc in Act 10 32 f. 2 22 erinnert; drittens endlich die ihm ganz eigenthümliche wirkungsvolle Ueberlieferung 21, bei welcher übrigens Pt die Vorstellung von durch die Hände getriebenen Nägeln mit Joh (20 20 25 27; Lc 24 39 Hände und Füße) gemeinsam hat. Auch Mt berichtet 27 51 wörtlich gleich: ἐσείσθη ἡ γῆ, aber in völlig anderem Zusammenhang, so daß wiederum beide nur eine ähnliche Ueberlieferung in eigenthümlicher Entwicklung bezeugen.

Die Einzeluntersuchung des ersten Theils unseres Fragments bestätigt die an dessen zweitem Theil erhobenen Ergebnisse. Der Verfasser kann weder Lc noch Mt noch Joh vor sich gehabt haben, als er sein Evangelium schrieb. Dagegen hat er Mc oder wahrscheinlicher seine Vorlage gekannt. Ich kann der Versuchung nicht widerstehen, eine Reconstruction dieses Urmarcus vom Abschluß der Gerichtsverhandlungen an zu wagen. Aus Mc 15 16—19 enthielt er wohl alles, ausgenommen etwa das nachhinkende, von Mt verbessernd umgestellte καὶ τιθέντες τὰ γόνατα προσεκύνουν αὐτῷ; denn die Abweichungen bei Pt 5—9 lassen sich aus anderweitigen Einwirkungen verstehen. Ob Mc 15 20 f. ihm zugehörte, was auch Joh übergeht, ist zweifelhaft. Aus Mc 15 22—27 ist vielleicht das Angebot des Myrrhenweins 23 (nur Mc und Mt), die Stundenangabe 25 (nur Mc) auszuscheiden; ja da Lc 23 33, noch mehr Joh 19 18 ff. in der Reihenfolge der Episoden Pt näher stehen, ist vielleicht in Pt 10—12 der Urmarcus am reinsten erhalten, wenn wir die Notizen 10b αὐτὸς δὲ bis ἔχων und 11a ὅτι ὤρθωσαν τὸν σταυρόν. 12a τεθεικότες ἔμπροσθεν αὐτοῦ als Einschaltungen des Pt ausscheiden. Die Zugehörigkeit von Mc 15 29—32, was auch durch Joh nicht gestützt wird, zum Urmarcus ist fraglich. Dann folgte Mc 15 33—34, während aus 35 f., was auch Mt ganz frei behandelt

(Lc und Joh bieten hier keine Parallelen, da sie die ganze Episode mit dem Kreuzeswort nicht haben), vielleicht nur das Tränken mit Essig darin stand, ohne das schwer begreifliche Mißverständniß oder den frivolen Witz mit Elias; endlich 37 in der einfacheren Form von Lc 23 46. Daran schloß sich dann Mc 15 38; desgleichen 39, vielleicht in der Form von Lc 23 47 (δίκαιος statt υἱὸς τοῦ θεοῦ). Sodann folgte der vielleicht von der Erwähnung der Frauen Mc 15 40 f. eingeleitete Bericht über die Bitte des „Joseph von Arimathia", wohl ohne eine nähere Charakterisirung desselben, ohne τολμήσας Mc 43 und ohne Mc 44 und den Anfang von 45, also nur in der Mt 27 58 aufbehaltenen Ausführlichkeit (vgl. auch Lc 23 52). In dem Bericht über das Begräbniß ist in Mc 15 46 ἀγοράσας σινδόνα sichtlich eingeschaltet, vielleicht aber auch die bei Lc fehlende Notiz vom Vorwälzen eines Steins, was ja selbstverständlich war, sowie die andere Mc 15 47 von der Anwesenheit der Frauen. Daran schloß sich dann Mc 16 1—8 in der S. 67 als wahrscheinlich gefundenen etwas verkürzten Form. Die Ueberzeugung, daß unser canonischer Mc schon die Ueberarbeitung einer Vorlage sei, und daß dieser „Urmarcus" den anderen Evangelisten vorgelegen habe, erhält so aus dem Fragment eine sehr instruktive Unterstützung. Dabei ist die Unwahrscheinlichkeit, daß Pt deren Redaktion in unserem canonischen Marcusevangelium gekannt habe, auch bedeutsam für die Frage, ob Lc, Mt, Joh neben der älteren Form auch die canonische gekannt und wie sie dieselbe in bejahendem Fall wohl gewürdigt haben. Zuletzt weckt die Textvergleichung zwischen Pt und Mc aufs neue die Frage, ob jener Urmarcus griechisch verfaßt war, bzw. wenigstens den Evangelien allen, einschließend Pt, in einer und derselben griechischen Uebertragung vorgelegen hat. Manche Verschiedenheiten scheinen aus verschiedener griechischer Uebersetzung eines aramäischen Originals sich am natürlichsten zu erklären, so Pt 9 ἐνέπτυον αὐτοῦ ταῖς ὄψεσι, Mt 26 67 ἐνέπτυσαν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ; Pt 9 καλάμῳ ἔνυσσον, Mc 15 19 καλάμῳ ἔτυπτον; Pt 10 κακούργους (= Lc), Mc (= Mt) λῃστάς; Pt 12 λαχμόν, can. Ev. κλῆρον; 13 ἐνδύματα, can. Ev. ἱμάτια; Pt 15 κατέσχε πᾶσαν, Syn ἐγένετο ἐπί. Mc — Lc ὅλην. Mt πᾶσαν; Pt 20 διεράγη, Syn ἐσχίσθη; Pt 21 εἰσήγαγεν, Syn ἔθηκεν:

Pt 55 προσελθοῦσαι, Mc εἰσελθοῦσαι; Pt 55 ὁρῶσιν ἐκεῖ τινὰ νεανίσκον καθεζόμενον ἐν μέσῳ κ. τ. λ., Mc 16 5 εἶδον νεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς; Pt 56 ἀνέστη, Syn ἠγέρθη; Pt 56 ἴδατε τὸν τόπον ἔνθα ἔκειτο, ὅτι οὐκ ἔστιν, Mc 16 6 οὐκ ἔστιν ὧδε ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτὸν, Mt δεῦτε ἴδετε τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο. Dagegen erklären sich die wörtlichen Anklänge wiederum leichter aus einer gemeinsamen griechischen Vorlage; so Pt 3 ἦλθεν πρὸς Πειλᾶτον καὶ ᾔτησε τὸ σῶμα τοῦ κυρίου = Mc 15 43 εἰσῆλθεν πρὸς Πειλᾶτον καὶ ᾐτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ; Pt 7 καὶ πορφύραν αὐτὸν περιέβαλλον = Mc 15 17 καὶ ἐνδιδύσκουσιν (Joh 19 2 περιέβαλον) αὐτὸν πορφύραν; Pt 8 στέφανον ἀκάνθινον = Mc 15 17 ἀκάνθινον στέφανον; Pt 8 ἔθηκαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τοῦ κυρίου = Mt 27 29 ἐπέθηκαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ; Pt 24 = Mc 15 46 ἐνείλησε (Mc τῇ) σινδόνι; Pt 53 = Mc 16 3; Pt 55 νεανίσκον . . . περιβεβλημένον στολὴν λαμπροτάτην, Mc 16 5 νεανίσκον περιβεβλημένον στολὴν λευκήν; Pt 57 φοβηθεῖσαι ἔφυγον Mc 16 8 ἔφυγον . . ., ἐφοβοῦντο γάρ. Eine sichere Entscheidung wird nicht möglich sein. Die übrigens auch griechischen Wendungen ἦν τεθείς 51, ἦν θεασάμενος 23, τιμῇ τιμᾶν 9 (vgl. hiefür Act 28 10) beweisen für die Frage nach der ursprünglichen Sprache an sich nichts, kommen aber hier gar nicht in Betracht, da sie nicht im Text der gemeinsamen Vorlage sich befinden. —

Bietet die Vergleichung des Fragments mit Mc nur eine Bestätigung von Hypothesen über die Entstehungsverhältnisse der Evangelien, welche schon aus der Untersuchung der Syn sich der Wissenschaft immer überzeugender aufgedrängt haben, so führt das Verhältniß des Ev. Pt. zu den anderen canonischen Evangelien zu neuen Erkenntnissen. Zunächst ist es sehr bemerkenswerth, daß der Verfasser dieselben nicht kennt, wenn man nicht annehmen will, was doch fast undenkbar ist, daß er ihren Berichten keinerlei Werth beigelegt habe. Denn auf jedem Punkt, wo seine über Mc hinausgehenden Mittheilungen sich mit dem Sondermaterial derselben berühren, sind sie damit unvereinbar. Und dies ist um so bedeutsamer, als Pt von seiner Mc-Vorlage, abgesehen von bedeutungslosen Uebergehungen und Variationen, nur an einzelnen Punkten und zwar mit Bewußtsein und Absicht abweicht, so in der Voransstellung der Bitte des Joseph um den Leichnam zum

Begräbniß 3, in der Ausscheidung der Römer, des Pilatus wie seiner Soldaten, aus den an Jesu Tod Betheiligten 3 f. 6 9 11 20 f. 45, in der Bestimmung des Tages der Hinrichtung 5, in der Umdeutung des Kreuzesworts aus Ps. 22 1 und der Auffassung des Todes Jesu 19. Das bei der Einzeluntersuchung zwischen Pt einerseits und Lc, Joh, Mt andererseits gefundene Verwandtschaftsverhältniß ergab vielmehr beim ersten, wie beim zweiten Theil von Fall zu Fall als die einzige den Thatbestand erklärende Möglichkeit die Annahme, daß die sich berührenden Berichte auf beiden Seiten aus der mündlichen Ueberlieferung geschöpft seien, welche den Verfassern dieselben Grundmotive in verschiedenen Ausgestaltungen zuführte. Sie sind nunmehr zusammenzustellen und dabei die Frage zu erwägen, ob die eine Form sich als eine Weiterentwicklung der anderen verräth oder ob beides Parallelentwicklungen aus gemeinsamer Wurzel sind. Dabei ist aber sofort zu bedenken, daß ein etwaiges Ergebniß darüber für die Zeit, da die Ueberlieferungen in den betreffenden Evangelien schriftlich niedergelegt worden sind, noch nichts beweist.

1. Die Beziehungen zu Lc. a) Die Betheiligung des Herodes an der gerichtlichen Untersuchung über Jesus, wobei Herodes und Pilatus einander näher rücken. Hier vertritt Lc deutlich ein früheres Stadium der Ueberlieferung, sofern die Betheiligung des Herodes eine ganz episodische ist. Dagegen scheint schon Act 4 27 die Ueberlieferung weiter entwickelt in der Richtung auf Ev. Pt hin. b) Stellungnahme der mitgekreuzigten Verbrecher. Hier scheint die Ueberlieferung des Lc ein feiner entwickelter Paralleltrieb. Sollte auch eine Analogie der Ueberlieferung darin liegen, daß bei Lc dem guten Schächer von Jesus ein baldiger Tod verheißen wird im Gegensatz zu der bei Pt aufbehaltenen Drohung der Schergen, ihm seine Qual nicht durch Beinezerbrechen zu verkürzen? c) Gemeinsam ist beiden das Durchnageln der Hände (Lc: und Füße), die Vorstellung, daß Jesus nach dem Tode sofort in eine höhere Daseinsform einging. Vielleicht auch die christologische Theorie, daß das göttliche Element in ihm die δύναμις Gottes sei (Lc 1 35, vgl. denselben Begriff Act 8 10), womit der beiden gemeinsame Anstoß an dem Ausruf der Gottverlassenheit (Lc läßt ihn aus, Pt

deutet ihn um) zusammenhängen dürfte, das Interesse an der Stimmung des Volkes (Pt 25 28 48 Lc 23 48 24 17), sowie der Jünger (Pt 26 59, Lc 24 17 f.), Jesu Beurtheilung als δίκαιος (Pt 28 Lc 23 47), die Verdopplung der bei den Auferstehungsvorgängen erscheinenden Engel. Verschiedene Stadien der Ueberlieferung sind hierin nicht festzustellen.

2. Die Beziehungen zu Joh. a) Gegenüber einer breiten Erzählung der Gerichtsverhandlungen (das ist für Pt aus 1 f. mit großer Wahrscheinlichkeit zu schließen) wird Hinrichtung und Tod mit auffallend wenig Episoden, dagegen die Auferstehung wiederum sehr ausführlich berichtet. Pt übertrifft aber, mindestens im letzteren, noch Joh. b) Die Juden stehen dem Verfasser fern und als einheitliche Größe gegenüber: οἱ Ἰουδαῖοι 1 5 (vgl. Joh 6 4) 23 25 48 (ὁ λάος τῶν Ἰουδ. im N. T. nur noch Act 12 11) 50 52 (vgl. auch S. 92). Auch hier scheint für Pt die Entfernung noch größer (Pt 15 τὴν Ἰουδαίαν, wenn dies nicht eine Abschwächung des Wunders sein soll, cf. Orig. comment. ser. in Matth 134; Pt 20 ὁ ναὸς τοῦ Ἱερουσαλήμ). c) Die Schuld wird von Pilatus möglichst abgewälzt und auf die Juden allein gelegt Pt 1 2 6 25 46 48. Joh 18 28—29 16, wie denn auch beide (sowie Mt) die Pharisäer bei dem Mord betheiligt wissen. Aber Pt verfährt dabei noch viel radikaler. 7 9 11 stellt er die Juden ein, wo Joh 19 13 1 19 Pilatus hat. d) Beide interessirt es, daß alles an Jesus geschehen sei, was geschehen mußte (Pt 17 Joh 19 24 28 30 36). e) Beide wissen vom Setzen Jesu auf den Richtstuhl (Pt 7 Joh 19 13), von der Durchnagelung der Hände (Pt 21 Joh 20 20 25 27), vom Beinezerbrechen (Pt 14 Joh 19 31—34), von der Sorge der Juden um rechtzeitiges Begräbniß (Pt 5 15 22 f. Joh 19 31), vom dem Begräbnißplatz als κῆπος (Pt 24 Joh 19 41), vom ersten Passahtag als dem Todestag (vgl. auch S. 92). f) Ganz wie Pt 41 weiß auch Joh 12 28 von einer φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ zu erzählen. g) Beide interessirt von den Frauen am Grabe nur noch Maria Magdalena; aber Pt nennt wenigstens neben ihr noch Freundinnen. h) Beide erkennen eine Erscheinung Jesu am See, aber Pt als die erste; von vorhergegangenen Jerusalemserscheinungen Joh (und Lc) weiß Pt noch nichts. i) Beide wissen von einem ἀναβαίνειν πρὸς τὸν πατέρα bezw. ὑπερβαίνειν τοὺς οὐρανούς von Seiten des

Auferstandenen Joh 20 17 Pt 40. — Vertritt Pt in g und h ein früheres Stadium, so ist auch das Beinezerbrechen bei Joh noch sinniger ausgebildet, darum wohl eine spätere Form der Ueberlieferung, während umgekehrt in den Punkten a—c Pt ein fortgeschritteneres Stadium derselben Interessen erkennen läßt. In den unter e gesammelten Notizen scheint beiden eine genauere Kunde zugänglich gewesen zu sein. Endlich sei schon hier angemerkt, wie sich beide Evangelien in dem Bestreben, ihre Berichte auf einen Augenzeugen zurückzuführen, begegnen. Während aber Joh dies mehr nur andeutet, läßt der Verfasser des Ev. Pt Petrus in erster Person berichten. Auch hierin vertritt also Pt ein fortgeschritteneres Stadium eines und desselben Interesses.

3. Beziehungen zu Mt. a) Auch Mt sucht, wie Joh und Pt, die Schuld energischer von Pilatus weg auf die Juden, deren Pharisäer auch er betheiligt weiß 27 62 = Pt 26, zu schieben 27 24 f. Wie das Händewaschen, so ist das entsprechende Pilatuswort, wenn auch ohne jenen Zusammenhang, auch dem Pt überliefert (1 25). b) Bei beiden ist Jesus besonders als υἱὸς τοῦ θεοῦ Gegenstand des Spotts Mt 27 40 43 Pt 6 9. c) Bei beiden ist Ps 69 21 auf die Ueberlieferung vom Kreuzestrank von bestimmendem Einfluß gewesen Mt 27 34 Pt 16, wie Mt so gut als Joh und Pt von dem Interesse, daß alles „erfüllt" worden sei, bewegt ist Mt 27 35 Pt 17 Joh 19 24 28 30 36. d) Beide wissen, daß das Grab des Joseph eigenes Grab gewesen Mt 27 60 Pt 24; auch das darin bekundete Interesse für die Grabesstätte theilen sie mit Joh, der wie Pt berichtet, es sei ein κῆπος gewesen. e) Beide wissen von weiteren Wundern beim Tode außer der Finsterniß und dem Zerreißen des Tempelvorhangs, speciell von einem Erbeben der Erde Mt 27 51 Pt 20 und von einer Einwirkung Jesu auf das Todtenreich Mt 27 52 Pt 41. f) Beide kennen die Ueberlieferung von der Grabeswache mit derselben Motivirung, von der Grabversiegelung und dem Gebot des Schweigens. g) Beide berichten von einem Erscheinen des Ebenerstandenen, Mt vor den Frauen 28 9 f., Pt vor den Grabeswächtern, den Juden und dem Hauptmann 39 f. h) Beide wissen nur von Galiläaerscheinungen vor den Jüngern. —

Zweifellos sind die Parallelüberlieferungen bei Mt die häufigsten, aber auch die am meisten legendenhaften und im Einzelnen am freiesten differirenden. Eine Entscheidung, wer von beiden ein früheres Entwicklungsstadium derselben vertritt, wird kaum möglich sein. Sie dürften sich darin ziemlich nahe stehen. Auch die Erzählung Mt 2 steht ungefähr auf derselben Stufe legendarischer Entwicklung mit dem Auferstehungsbericht des Pt. —

Diese Vergleichung der in den Ev. Pt, Lc, Joh, Mt verwertheten Ueberlieferungen bestätigt nun gewisse Vermuthungen über ihr gegenseitiges Alter. Die Lc zugänglichen Ueberlieferungen zeigen das früheste Stadium. Für Joh bestätigt Pt zunächst, daß ihm wie Pt gewisse, den Stempel der Ursprünglichkeit tragende, Ueberlieferungen zugeflossen waren. Aus dem übrigen Strom der Ueberlieferungen scheint Joh in einem früheren Stadium seiner Entwicklung geschöpft zu haben, als Pt, wie auch die Interessen, welche bei beiden die Darstellung beeinflussen, bei Joh noch nicht so durchgreifend wirken, wie bei Pt. Dagegen repräsentiren Mt und Pt etwa dasselbe Entwicklungsstadium der Ueberlieferung und der treibenden Interessen. Die Ueberzeugung, daß Mt unter den Syn., ja vielleicht unter allen vier can. Evangelien das jüngste ist, erhält neue Stützen. Bietet bei Joh und Pt die Art, wie die Erzählungen auf einen der Zwölfjünger sich zurück führen, eine Analogie, so bietet Mt und Pt nicht minder eine solche in der Bezeichnung ihres Verfassers. Das Ev. Mt erhält seinen Namen von dem Zwölfjünger, welchem es, nach Papias zu schließen, seine werthvollsten Stoffe verdankt; das Ev. Pt desgleichen, wenn anders unser Ergebniß zutrifft, daß er den von Papias auf Petrus zurückgeführten Urmarcus treulichst benützt, vielleicht zu Grunde gelegt hat. Aber indem das Ev. Pt den Petrus selbst in erster Person erzählen läßt, übertrumpft es das Ev. Lc mit seinem κἀμοί 1 3 und ἐγώ Act 1 1 ebenso, wie Joh mit seinem ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν 19 35, vgl. 20 30 f. 21 24. — Aber noch weiter reichen die Folgerungen auf die Entstehungsverhältnisse der Evangelienliteratur. Man wird nun definitiv die so oft als selbstverständlich vorausgesetzte Meinung aufgeben müssen, als ob ein Evan-

gelium, wenn es schon vorhanden war, von dem Verf. eines späteren auch benützt sein müßte. Man wird auch bei wörtlichen Berührungen mit dem Schluß auf literarische Beziehung viel vorsichtiger sein müssen. Auch in der mündlichen Ueberlieferung konnten manche Züge, vor allem verba ipsissima eine stereotype Fassung erhalten. Pt hat wohl eine Anzahl der in Lc, Joh, Mt niedergelegten Ueberlieferungen gekannt und darin einiges in festen, fast wortrecht weitererzählten Ausdrücken und Aussprüchen überkommen, nicht aber jene Evangelien. Sollte es zwischen Lc und Mt, Lc und Joh, Joh und Mt, ja zwischen diesen dreien und unserem canonischen Mc vielleicht im einen oder anderen Fall ebenso stehen? — Daraus ergibt sich weiter, daß die schriftlichen Evangelien längere Zeit einen beschränkten Leserkreis gehabt haben, während die mündliche Ueberlieferung viel rascher durch die ganze Christenheit cursirte. Das liegt in der Natur der Sache; nicht nur war es doch kostspielig, sich die Abschrift eines Werks vom Umfang des Lc, Joh, Mt zu verschaffen, sondern, so lange man dachte, wie noch Papias, nämlich οὐ τὰ ἐκ τῶν βιβλίων τοσοῦτον ὠφελεῖν ὅσον τὰ παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης. war es kein Lebensbedürfniß einer Christengemeinde, eine solche Abschrift zu besitzen. Aber selbst die mündlichen Ueberlieferungen scheinen unter Umständen sich in bestimmten Gegenden zunächst erhalten zu haben. Ist es nämlich richtig, daß Mc und Mt in Rom, Lc und Joh in Kleinasien entstanden sind, und Pt, wie wahrscheinlich zu machen ist, in Syrien, so sind die näheren Beziehungen zwischen Lc und Joh, namentlich die ihnen ausschließlich eigenen Jerusalemserscheinungen und deren Fehlen in den ohne Zweifel späteren Evangelien Mt und Pt ebenso begreiflich, wie man sich vorstellen kann, daß gewisse Ueberlieferungen wohl von Syrien nach Rom (Pt und Mt) bzw. Syrien nach Kleinasien (Pt und Joh) oder umgekehrt dringen und doch im ersteren Fall in Kleinasien, im letzteren in Rom noch längere Zeit unbekannt bleiben konnten, und endlich, daß manche, vielleicht sehr werthvolle Ueberlieferungen in Syrien haften blieben, ohne weiter zu dringen, so daß sie nur im Ev. Pt zu schriftlicher Fixirung gelangten. — Es wird aufs Neue zu untersuchen sein, ob man Spuren davon finden kann, von welcher Zeit an und in welchen

Linien die einzelnen Evangelien sich weitere Kreise eroberten, bis endlich die vier canonisirten das Feld in der werdenden Großkirche behaupteten. —

Würdigen wir nun noch das Ev. Pt in seiner Eigenthümlichkeit. Was uns zunächst fesselt, sind Notizen, welche uns den Eindruck ursprünglichster Ueberlieferungen machen, so das Durchnageln der Hände (auch Joh, Lc), die Sorge wegen der rechtzeitigen Beerdigung des Leichnams (auch Joh), der zur Fahndung nach denselben führende Verdacht gegen die Jünger, sie könnten den Tempel anzünden, deren Bleiben in Jerusalem, wenn auch im Versteck, bis zum Ende der Festtage, ihre Heimkehr in trüber Stimmung, die erste Erscheinung des Auferstandenen im Kreis der Seinen erst acht Tage nach seiner Auferstehung und zwar vor Petrus (wie 1. Kor 15 5, Lc 24 34), sei es allein, sei es gleich in Gegenwart der anderen Jünger, der Wegfall der Himmelfahrt, da Jesus sofort nach seinem Tode „aufgenommen" wurde oder spätestens bei seiner Auferstehung gen Himmel ging (19 40 56). Es ist kein Grund zu bezweifeln, daß diese Erinnerungen auf Erzählungen des Petrus zurückgingen und der Zurückführung des ganzen Evangeliums auf ihn auch abgesehen von der Marcusgrundlage ein gewisses Recht verliehen. — Sodann aber fesseln nicht minder einige der legendarischen Züge durch ihre schlichte Erhabenheit und tiefe Poesie; und zwar sind dies gerade solche, die dem Evangelium ausschließlich eignen, vor allem das Erbeben der Erde bei der Berührung mit Jesu todtem Leib (21) und bei der Auferstehung der von selbst sich wegwälzende Stein, das Heraustreten des von Engeln Gestützten, das nachfolgende Kreuz, das Aufsteigen bis zum Himmel bezw. über die Himmel, die Frage aus den Himmeln mit dem Ja vom Kreuze her. Wollte man das Unvorstellbare darstellen, erhabener, durchschauernder war es nicht möglich. Die Erzählung gibt der Geburtsgeschichte des Lc und den Weisen vom Morgenlande des Mt und den Oster-Bildern und -Gesprächen des Joh nichts nach. Nur sei hier angemerkt, daß man aus diesen Theilen des Fragments so wenig auf den Charakter des Hauptinhalts des Ev. Pt Schlüsse ziehen darf, als aus den eben genannten Abschnitten auf den geschichtlichen Charakter jener

Evangelien. — Drittens fordern unsere Aufmerksamkeit die eigenthümlichen Interessen, welche die Erzählung des Ev. Pt uns verräth. Es ist schon darauf hingewiesen, wie knapp der Tod Jesu erzählt wird; es sind im Grunde nur die wenigen Sätze: „Sie kreuzigten den Herrn in deren Mitte; er aber schwieg, als empfände er keinen Schmerz (15). Und einer von ihnen sagte: Tränket ihn mit Galle und Essig; und sie mischtens und tränkten ihn (16). Und der Herr schrie auf mit den Worten: Meine Kraft, o Kraft, du hast mich verlassen. Und als er das gesagt, ward er aufgenommen (19)". Wie ausführlich ist daneben schon die vorhergehende Verspottung (6—9) und das Verhalten der Betheiligten (11—18) erzählt, letzteres auch wo es nicht einmal eine unmittelbare Beziehung auf Jesus hat. Die Auferstehung aber ist gar in breitester Ausführung berichtet; sie beschäftigt nicht nur die fromme Phantasie aufs lebhafteste, sondern auch ihre Thatsächlichkeit über jeden Zweifel zu erheben und den Unglauben zu widerlegen, ist eine wichtige Sorge (vgl. das Interesse für das Begräbniß 3—5 23 f. und die mit einem Hauptmann und Presbytern und Schriftgelehrten verstärkte Grabeswacht 28—33, ferner die Häufung der Zeugen der Auferstehung außer 50—57 noch 35 38 f. 43—49, sodann 56 neben Lc 24 11 25 41, Joh 20 25 27 29, Mc 16 11 13 14). Diese Verschiedenheit erklärt angesichts der Leidensgeschichte bei Lc, Mt, Joh nicht die Annahme, daß für die Leidenszeit die Ueberlieferung durch den Urmarcus schon stereotype Form gewonnen habe; vielmehr muß man schließen, daß das Sterben Jesu für den Verf. nicht entfernt in dem Maaße erbauliche Kraft hatte, als die Gewißheit, daß Jesus auferstanden sei und lebe. — Das zweite Interesse, das sich aufdrängt, ist das christologische. Bedeutsam tritt der Begriff υἱὸς τοῦ θεοῦ (6 9 45 46) hervor (ähnlich bei Mt). Vielleicht noch bedeutsamer ist, daß der Name Jesus durch den Titel ὁ κύριος vollständig verdrängt ist. Er findet sich kein einziges Mal (Mt von 27 24 an noch 14 mal, Mc von 15 15 an noch 5 mal, Lc von 23 25 an noch 12 mal, Joh von 19 17 an noch gegen 30 mal). Κύριος tritt auch in Stellen aus der Marcusvorlage ein, z. B. 3 gegenüber Mc 15 43, 19 gegenüber Mc 15 34; vgl. desgleichen 10 gegenüber Joh 19 17, 11 gegenüber Mt 27 37; μαθηταὶ τοῦ κυρίου 3 50 59,

was den Syn. fremd ist. Oder der Name wird durch οὗτος (11), ἐκεῖνος (56) ersetzt (s. S. 92). Dieser κύριος ist über Schmerzempfindungen erhaben (10), was auch über Joh mit seinem „Mich dürstet" hinausgeht. So stößt sich der Verf. auch an dem nächsten Sinn des von Mc überlieferten, schon von Lc und Joh übergangenen bzw. durch ein anderes ersetzten Kreuzesworts und deutet es, wenn auch nicht ohne Anlehnung an analoge Uebersetzungen des hebr. „El" und ohne den Vorgang der syrischen Sprache, in welcher „lemâ" zur einfachen Fragepartikel abgeschwächt war (S. 77), um, wobei er eine eigenthümliche Christologie verräth, die, wie gezeigt, an die Vorstellung in Lc 1 35 sich am unmittelbarsten anlehnt. Endlich nimmt er dem Tod selbst seine wahre Bedeutung, indem er vom Herrn erzählt, daß er im Tode „aufgenommen" worden sei (19), mit einem Ausdruck, den Lc für die Himmelfahrt braucht, auch hierin eine Vorstellung aus Lc (23 43) fortbildend. Später erfahren wir aber, daß der Herr in der Zeit zwischen Tod und Auferstehung den Todten gepredigt habe (41), was mit der lucanischen Vorstellung vom Eintritt in das in der Todtenwelt zu suchende Paradies sich doppelt nahe berührt, so daß vielleicht auch das ἀνελήμφθη, im Unterschied von dem auf die Auferstehung folgenden Eingang in den Himmel 56, auf den Eintritt ins Paradies zu beziehen ist, in Analogie mit der Vorstellung Lc 16 22. — Ein drittes und viertes Interesse ist sozusagen kirchenpolitischer Art. Das ist die Entlastung der Römer und ihrer Beamten einerseits, die Zurückführung des Evangeliums auf die Autorität des Apostels Petrus andererseits. Im ersteren Falle gehen Joh und Mt dieselben Wege, im letzterem verrathen wenigstens die diesen beiden Evangelien in der Ueberlieferung gegebenen Verfasser dasselbe Interesse, noch unmittelbarer die pseudepigraphische Briefliteratur des N. T.

Die Vorstellung von der Predigt bei den Todten lenkt endlich den Blick noch auf die Beziehungen des Ev. Pt zu der übrigen urchristlichen Literatur. Auf Analogien zu Vorstellungen in den Act ist schon gelegentlich hingewiesen (vgl. 1 f. Act 4 27; zu 28 ὅσα ἀγαθὰ ἐποίησεν Act 10 38 39 2 22; zu dem Verdacht eines Angriffs auf den Tempel 26 Act 6 13 f.; zu ὑπερβαίνειν τοὺς ὅρ-

ανούς 10 ἀναβαίνειν εἰς τοὺς οὐρανούς Act 2 34). Zu ὑπερβαίνειν τοὺς οὐρανούς 40 vgl. sodann Eph 4 10 ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων οὐρανῶν. Zu κυριακή 35 50 vgl. im N. T. nur Apk 1 10, dann die Didache und Ignatius. Das Fasten nach des Herrn Scheiden, 27 das zunächst lebhaft an Mc 2 20 erinnert, ist vielleicht zugleich eine Zurücktragung der christlichen Fastensitte in jene ersten Tage. Der eigenthümliche Ausdruck σωτὴρ τῶν ἀνθρώπων im Mund des Schächers 13 berührt sich neben dem joh. σωτὴρ τοῦ κόσμου (Joh 4 42 I Joh 4 14) am nächsten mit I Tim 4 10 (vgl. 2 4), wie ἀνελήμφθη 19 an I Tim 3 16 erinnert. Neben diesen vereinzelten Berührungen fällt es doppelt auf, daß mit I Pt mehrere vorhanden sind. Die Klage der Juden ἤγγισεν ἡ κρίσις καὶ τὸ τέλος Ἰερουσαλήμ 25 erinnert neben Apc 18 10 an I Pt 4 7 (vgl. auch Mt 24 14). Der Verdacht ὡς κακοῦργοι 26 hat eine Parallele in I Pt 4 15 (vgl. auch II Tim 2 9). Vor allem die Todtenpredigt 41 hat ihre einzige nt. Parallele an I Pt 3 19. Dazu käme, wenn das in der Didascalia (L. II, 3 p. 237) und von Clem. Alex. (Pädag. III. 12 91) als Herrnwort citirte Wort I Pt 4 8 im Ev. Pt gestanden haben sollte, noch eine ebenso frappante Beziehung, deren Einflechtung in den Brieftext übrigens eine völlige Analogie hätte an den Anklängen an die Bergpredigt I Pt 4 14 oder Röm 12 14, sowie an den namentlich in I Pt in den Fluß des Textes eingeflochtenen Stellen aus Ps. und Prov. Diese Berührungen aber werden dadurch besonders interessant, daß die beiden sie aufzeigenden Schriften Petrus reden lassen. So kann uns I Pt vielleicht auf die Spur helfen, wo das Ev. Pt entstanden sein könnte und warum es so entschieden die Autorität des Petrus für sich in Anspruch nimmt. Ist die Adresse von I Pt zweifellos eine Urkunde, daß Petrus einst in Kleinasien bis an die Grenzen Syriens hin bekannt war, ja Mission getrieben hat, und beweist Gal 2 11 ff. seinen gelegentlichen Aufenthalt in Antiochia, so darf man vielleicht für das Ev. Pt Syrien oder das südöstliche Kleinasien als Heimat vermuthen, eben die Gegend, wo es Serapion noch ums Jahr 190—200 vorgefunden hat, als es an anderen Orten schon von den vier katholischen Evangelien, die in Rom canonisirt waren, zurückgedrängt war. Von Asien soll (vgl. Baethgen Syr. Cur. S. 91) auch die Vorlage des Cod. D. stammen, in welchem sich die von Harnack dem Ev. Pt

zuerkannte Pericope von der Ehebrecherin findet. Dort war Justin und Tatian bekannt. Dort mag auch die Didascalia entstanden sein. Dort finden sich bei Ephräm noch die, abgesehen von unserem der koptischen Kirche entstammenden Fragment, letzten Spuren dieses Evangeliums. Die syrische Kirche hat von Anfang an eine eigene Geschichte gehabt. Daß sie, die älteste und mit der Urkirche in den nächsten Beziehungen stehende Kirche im Reich, sich auch ein Evangelium geschaffen habe, so gut wie Kleinasien und Rom, ist ein naheliegender Gedanke. Mit dem wachsenden Einfluß Roms ist dann das Provinzialevangelium trotz oder wegen seines Patrons, den Rom für sich in Anspruch nahm, zurückgedrängt worden. Hatte das Evangelium sowohl wegen seines Aufbaus auf den nach Papias auf Petrus zurückgehenden Aufzeichnungen des Marcus als wegen seiner Benützung alter, ächter, nach unserer Hypothese in Syrien und Ostkleinasien gepflegter und auf Petrus, den späteren Apostel dieser Landschaften, zurückgeführter Ueberlieferungen ein gewisses Recht, Petrus als seinen Verfasser in Anspruch zu nehmen, so mochte, wie bei I Pt, die autoritative Stellung, die Petrus eben dort noch in den nächsten Generationen einnahm, eine solche Einkleidung für jenen Leserkreis besonders empfehlen. — Was endlich die Entstehungszeit des Ev. Pt betrifft, so weist seine Benützung durch Justin bis ins erste Viertel des zweiten Jahrhunderts hinauf. Sind Harnack's Nachweisungen, daß Didache, Ignatius, Papias es gekannt haben, richtig, so darf man vielleicht bis in die Zeit des trajanischen Edicts d. h. die von vielen angenommene Entstehungszeit von I Pt zurückgehen. Dann aber fällt vom Ev. Pt aus auch noch auf die Entstehungszeit der canonischen Evangelien ein Licht. Lc und Joh dürfen kaum über die Wende des ersten Jahrhunderts hinabgerückt werden, während Mt, weil dieselben Interessen und eine ähnliche Entwicklungsgeschichte der Ueberlieferung verrathend, etwa in derselben Zeit wie Pt entstanden sein mag. Nach allem Gesagten ist das Ev. Pt nicht ein nachcanonischer Trieb, entstanden jenseits eines mit der Entstehung der vier canonischen Evangelien vermeintlich erreichten Abschlusses in der literarischen Entwicklung der Evangelienbildung, sondern es verdankt demselben Prozeß, wie jene vier, seine Entstehung und ist mit demselben Maß, wie sie, zu messen, trotzdem ihm die Entwicklung der katholischen Kirche einen Platz in ihrem Canon versagt hat.

Nachtrag. Nach Drucklegung dieser Untersuchungen erschienen die Aufsätze von **Manchot** (Prot. KZ. 1893, 8. 15. März) und die 2. Textausgabe des Petrusevangeliums von **Swete**. Es war nur noch möglich, vor dem Reindruck an den Stellen, deren Ausführungen durch diese Veröffentlichungen modificirt werden, S. 56, 68, 69, 70, 71, 83, 88, die Verweisung auf diesen Nachtrag einzuschalten. **Swete** konnte die Ergebnisse der Besichtigung des Codex durch Herrn Bensly verwerthen. Dieser hat den Text Bouriants an 35 Stellen ungenau gefunden. An 15 treffen seine Verbesserungen mit schon in Harnacks Text aufgenommenen Konjecturen zusammen. Andere betreffen nur graphische Dinge ohne sachliche Bedeutung. Dagegen ist hier zu notiren, daß in 25 (S. 56) nicht ἰδόντες, sondern γνόντες steht, so daß zu übersetzen ist: da sie erkannt hatten. Die S. 65 erwähnten Parallelen bei Lc 23 47 48 verlieren damit auch noch den leisen wörtlichen Anklang in ἰδών 47, θεωρήσαντες 48. — Sodann steht in 1 (S. 68) vor βουληθέντων ein kurzes Wort, dessen Buchstaben aber, da die obere Hälfte derselben ausgelöscht ist, nicht sicher zu stellen sind. Es ist also möglich, daß das S. 68 zur Einstellung empfohlene μή in der Handschrift selbst zu lesen ist. — Ferner steht 3 (S. 69) statt ἦκει ἱστήκει. Das ergiebt als Voraussetzung, daß Joseph selbst bei der Berathung zugegen war, also zu den κριταί 1 zählte, wodurch seine ausdrückliche Bezeichnung als βουλευτής, wie Mc steht, entbehrlich erscheinen konnte (S. 70). Die Parenthese „— ἐκεῖσε, wie 50" S. 69 ist nun zu streichen. — Endlich sind in 5 (S. 69) von Bouriant vor πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων die Worte übersehen: καὶ παρέδωκεν αὐτὸν τῷ λαῷ. Damit erledigen sich die Bemerkungen S. 71, Linie 7—11, γέγραπται γάρ κ. τ. λ. ist nicht mehr als Parenthese zu betrachten, sondern durch ein Kolon zu trennen, und die Rede des Herodes nach πεφονευμ. mit einem Punkt abzuschließen. Dagegen ist der jetzt entstehende selbständige Satz nicht ohne Interesse. Λαός (noch 28 30 48) correspondirt den Ἰουδαῖοι, welche 23 den Leichnam dem Joseph „δεδώκασι", und giebt gleich zu Anfang an, wer unter der ungenannten Mehrzahl in 6—24 gemeint ist, wodurch sich die betreffende Bemerkung S. 71 modificirt. Καὶ παρέδωκεν αὐτόν ist eine weitere wörtliche Parallele zu Mc (15 15), nur daß Herodes an die Stelle von Pilatus tritt, Ἰησοῦς wieder mit αὐτός umgangen wird (vgl. S. 88). Daß Mc Vorlage ist, wird durch den analogen Fortgang der Erzählung noch wahrscheinlicher. Dabei ist eine neue Berührung mit der Erzählungsweise von Joh entstanden, sofern auch dieser 19 16 dem τῷ λαῷ sachlich entsprechend sagt: τότε οὖν παρέδωκεν αὐτὸν αὐτοῖς. Vor allem aber erhält nun erst die Zeitangabe des Pt den Charakter einer absichtlichen Fest- oder Richtigstellung des Tages, was wiederum an ähnliche Eindrücke im Tenor des Johannesevangeliums (s. 3 24 12 1 13 1) erinnert. Ja πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα Joh 13 1 tritt nun dem πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων τῆς ἑορτῆς αὐτῶν Pt 5 sehr nahe. — Unter den Correcturvorschlägen **Manchot's** ist wegen der Parallele bei Justin dial. 40 die Ergänzung der fehlenden Buchstaben zwischen παρ... σθῆναι 2 (S. 69) durch απειμ statt αιτημ plausibel; sachlich wird dadurch nichts gewonnen, als eine weitere Berührung Justins mit dem Ev. Pt. An seiner Zweiquellenhypothese dürfte der Kern von Wahrheit die oben erwiesene Zugrundelegung des Urmarcus Seitens des Verf. des Ev. Pt sein. Soweit seine anderen Beobachtungen begründet sind, treffen sie zusammen mit oben gegebenen Ausführungen.

Bemerkung des Herausgebers. Der vorstehende Aufsatz fällt zwar hinsichtlich seines Themas wie der Art seiner Behandlung aus dem Rahmen heraus, welchen sich die Zeitschrift für Theologie und Kirche gewählt hat. Aber bei dem allgemeinen Interesse, auf welches das Fragment des Petrusevangeliums Anspruch hat, hat die Redaktion geglaubt, sich eine ausnahmsweise Abweichung von den Grundsätzen des Programms gestatten zu sollen.

Was ist schriftgemäß?

Von

D. Julius Kaftan.

1.

Die Bedeutung der Frage: Was ist schriftgemäß? braucht nicht erst dargelegt zu werden. Sie wird von der Geschichte bezeugt. Und die Arbeit im kirchlichen Beruf, er sei nun ein wissenschaftlicher oder praktischer, drängt sie jedem evangelischen Theologen immer wieder auf.

Es ist, wenn ich nicht irre, Renan, welcher gesagt hat, eine Schrift kanonisiren heiße jedem das Recht geben aber auch die Pflicht auferlegen, das in ihr zu finden und aus ihr zu entnehmen, was in der kirchlichen Gemeinschaft gilt, der er dienen will. Mit andern Worten: eine Schrift kanonisiren heißt, sie dem freien Verständniß entziehen. Und darin liegt eine große Wahrheit. Auch die Geschichte der heiligen Schriften in der christlichen Kirche legt Zeugniß hierfür ab. Wollte man aber folgern, mithin habe die Frage nach dem, was schriftgemäß sei, gar keine oder doch nur untergeordnete Bedeutung, so wäre es falsch. Denn es ist nicht die ganze Wahrheit, was jenes Wort besagt. Die andere Seite der Sache ist die, daß die heiligen Schriften durch die Kanonisirung der Kirche erhalten geblieben sind, und daß nun, was sie selbst, was sie wirklich enthalten, je und je ein wichtiger Factor in der kirchlichen Entwicklung geworden ist. Das macht sich von Anfang an geltend. Es ist doch kein geringer Abstand zwischen der Theologie der Apologeten des zweiten Jahrhunderts und der des Irenäus. Mancherlei hat dabei zusammengewirkt. Vor allem andern aber dies, daß Irenäus das neue

Testament hat und benützt. Mag daher die Schrift oft genug unter dem begraben gewesen sein, was in der Kirche herrschte und was man deshalb auch in der Schrift suchte und fand, so ist sie doch da, und die Spuren fehlen nirgends, daß man bei alle dem gefragt hat, was schriftgemäß sei, und daß der wahre Inhalt der Schrift einen Einfluß auf die Gemüther ausgeübt hat. Ja, es sind die großen Stunden in der Geschichte der Kirche, wann und wo dieser Einfluß deutlich erkennbar wird. Was uns am nächsten liegt — die Reformation thut es in unverkennbarer Weise dar. Denn es leidet keinen Zweifel, daß es der echte Inhalt der Schrift gewesen, der hier zu einer unvergleichlichen Wirkung in der Kirche gelangt ist. So bezeugt es die Geschichte, welche Bedeutung der Frage zukommt: Was ist schriftgemäß?

Nicht minder thut es die eigene Erfahrung. Mögen wir Standpunkt einnehmen, welchen wir wollen, mögen wir Theologie zu lehren oder das Wort Gottes zu verkündigen haben — wir wollen alle der Schrift entsprechen und der Wahrheit dienen, die Gott uns in ihr geschenkt hat. Und wer das nicht mehr wollte, würde damit den Boden der evangelischen Kirche verlassen. Auch wird mancher von sich und seiner theologischen Entwicklung sagen, das eben habe ihn zu einer veränderten Stellung in Theologie und Kirche geführt, daß sich ihm eine andere Beantwortung dieser Frage: Was ist schriftgemäß? als die richtige aufgedrängt habe.

Doch aber ist die Frage kontrovers. Sie ist es nicht bloß mit Bezug auf viele einzelne Punkte und Lehren. Sie ist es im allgemeinen und überhaupt. Nämlich das ist kontrovers, nach welchen Maaßstäben bei der einzelnen Entscheidung zu verfahren ist, und ob sich objektive Kriterien bezeichnen, über den Streit hinausheben lassen, die solche Maaßstäbe bieten. Eben deshalb wird es nicht als überflüssig erachtet werden können, wenn diese Frage auf den folgenden Blättern wieder einmal zum Gegenstand der Verhandlung gemacht wird. Speziell ihre Bedeutung für die Lehre habe ich dabei im Auge. Denn diese kommt vor allem in Betracht. Es würde zu weit führen, wollten wir darüber hinaus auch auf Sitten und Einrichtungen unser Augenmerk richten.

Und was auf dem einen Gebiet und für dieses sich als richtig erweist, das wird mutatis mutandis auch für das andere gelten.

2.

Was ist schriftgemäß? nach welchen Maaßstäben und Kriterien soll diese Frage im einzelnen Fall entschieden werden?

Die Antwort, die am nächsten zu liegen scheint, und die nicht bloß die Beantwortung der Frage, sondern auch das Verständniß der Fragestellung in den weitesten Kreisen beherrscht, das ist die, die sich an die Inspirationslehre hält und auf sie begründet ist. Sie lautet: schriftgemäß ist jede Lehre, die sich aus dem Wortlaut der Bibel entnehmen oder ableiten läßt. Ob es nur eine einzelne Bibelstelle ist oder eine Reihe von solchen, auf die man sich stützen kann, kommt nicht weiter in Betracht; der Wortlaut ist das entscheidende, die Thatsache, daß es irgendwo so und nicht anders in der heiligen Schrift steht. Offenbar, so entspricht es der Inspirationslehre. Denn dieser zu Folge ist die heilige Schrift eine Sammlung von göttlichen Aussprüchen. Der heilige Geist hat sie geschrieben. Das ist buchstäblich zu nehmen. Wie irgend ein menschlicher Autor der Verfasser seines Buchs, so ist der heilige Geist der Urheber der heiligen Schrift. Folglich birgt auch jedes Wort die Autorität des ganzen in sich. In jedem Wort liegt das ganze volle Schwergewicht göttlicher Wahrheitsmittheilung. Mithin, was ich auch nur aus einem Wort entnehmen kann, ist eben damit als schriftgemäß erwiesen.

Dieses Verständniß der Frage und diese Methode des Schriftgebrauchs finden wir in den ersten Anfängen des Christenthums und der Kirche schon wirksam. Wir finden beides bereits im neuen Testament, namentlich in den apostolischen Schriften. Da ist das alte Testament die Autorität, die heilige Schrift, an der und aus der bewiesen wird. Die Betrachtungsweise ist aber keine andere als die vom Inspirationsgedanken im strengsten Sinn beherrschte. Der Apostel Paulus z. B. weiß es nicht anders. Wo er die Schrift nennt und wo er sie citirt, ist es so gut wie ausnahmslos in diesem Sinn gemeint. In der Kirche hat es sein Bewenden dabei gehabt, auch in der evangelischen Kirche. Zwar

hat Luther sich wie bekannt in gelegentlichen Aeußerungen darüber erhoben. Und wir legen mit Recht Werth darauf, daß er es gethan hat. Allein, bei Luther selbst finden sich Aussprüche der entgegengesetzten Art. Und dies, nicht jenes ist für die evangelische Kirche und Dogmatik zunächst maaßgebend gewesen. Gerade in ihr ist die Inspirationslehre wie nie vorher in vollster Strenge ausgebildet worden. Das hat die Betonung des Schriftprinzips im Gegensatz zur römischen Kirche, die darin gegebene neue Situation mit sich gebracht. Weiterhin ist diese Lehre dann freilich ins Schwanken gekommen und hat sich nicht in allgemeiner Herrschaft behauptet. Sie thut es auch heute nicht. Das eben ist es, was heute die Frage kontrovers gemacht hat, daß die alte Anschauung ins Wanken gekommen ist, und daß sich keine neue unter uns ausgebildet hat, die sich allgemeiner Anerkennung erfreut.

Dennoch können wir nicht bei der alten Methode bleiben oder zu ihr zurückkehren, wenn es auch von manchen Seiten empfohlen wird. Wir können es nicht, gerade wenn und weil es uns ernst mit der Frage ist, was schriftgemäß ist und was nicht. Alle die mannichfaltigen Bedenken, die sich gegen die Inspirationslehre erheben, können hier unerörtert bleiben. Darauf einzugehen thut so wenig noth, als es vorhin noth that, die Lehre selbst näher zu charakterisiren und zu schildern. Nur das eine soll hier geltend gemacht werden: diese Lehre, Verständniß und Methode, wie sie ihr entsprechen, betrügen uns um den wahren Sinn der Schrift. Wir erreichen auf diesem Wege nicht das, was in Wahrheit schriftgemäß ist.

So liegt es in der Geschichte offenkundig vor Augen. Gleich im neuen Testament drängt es sich jedem unbefangenen Leser auf. Wenn und wo der Apostel Paulus seine Beweise aus dem alten Testament führt, ist es nirgends der wirkliche, der geschichtliche Sinn des alttestamentlichen Worts, auf den er sich stützt. Nicht weil er ihn nicht kennt, sondern weil er diesen Gesichtspunkt gar nicht im Auge hat. Wo etwa was er darlegt mit dem geschichtlichen Sinn des alten Testaments übereinstimmt, da ist es zufällig, d. h. es ist nicht beabsichtigt, und es liegt kein Ton darauf.

Indem er das alte Testament benützt, will er den tieferen Sinn des Schriftworts ermitteln und verwerthen, auf den beruft er sich, und aus ihm entnimmt er seine Beweise. Durchweg verhält es sich so. Die im engeren Sinn allegorischen Deutungen I Cor. 9, 9 und Gal. 4, 21—31 sind nur prägnante Beispiele des nirgends verleugneten Schriftgebrauchs. Das wird zwar noch nicht immer genügend anerkannt oder beachtet. Auch hier hemmt das alte Vorurtheil, daß der biblische Autor nicht die Exegese treiben darf, die er wirklich treibt, weil sie unsern Maaßstäben nicht entspricht. Lieber als daß man die Sache nimmt, wie sie liegt, läßt man dem biblischen Autor die Ehre, normativ zu sein — um den Preis einer völligen Verkennung und Mißdeutung dessen, was er wirklich sagt. Aber das sind Velleitäten, die sich auf die Dauer nicht werden behaupten können. Sie treten zu offenkundig in Widerspruch mit dem, was die Texte enthalten. Der Schriftgebrauch der neutestamentlichen Autoren verhält sich durchweg gleichgültig gegen den geschichtlichen Sinn der von ihnen angezogenen alttestamentlichen Stellen.

Aber das ist nun offenbar etwas, was wir nicht nachahmen können oder dürfen. Man sage nicht, daß es doch oft die tiefsten Gedanken seines Evangeliums sind, die der Apostel Paulus dergestalt aus den alttestamentlichen Worten entwickelt, Gedanken, deren Autorität für unser christliches Empfinden und Denken wir unbedenklich anerkennen müssen. Denn so gewiß es sich so verhält, so berechtigt es uns doch nicht zur Nachfolge. Wir sind nicht Paulus, sind keine Apostel. Man sage auch nicht, daß seine Beurtheilung des alten Testaments doch vielfach wieder, wenn nicht mit dem Wortlaut der einzelnen von ihm benutzten Stelle, so doch mit den großen Grundgedanken der alttestamentlichen Entwicklung zusammentrifft. Denn auch das berechtigt uns nicht, in seinen Spuren zu wandeln. Wir müssen dasselbe Resultat demüthig und in Unterordnung unter das geschichtlich gegebene zu erreichen suchen, nicht durch den hohen Flug des Geistes. Ganz verfehlt daher wäre es, wollte man mit diesen neutestamentlichen Beispielen die alte Lehre und die alte Methode stützen. Gerade das neue Testament beweist uns, daß dieser Weg nicht der richtige ist.

Auch hier wiederholt sich dasselbe überall in Kirche und Theologie. Was haben nicht gleich die ältesten Theologen der christlichen Kirche alles aus dem alten Testament entwickelt! Und doch hielten sie es denkbar hoch als die heilige Schrift der christlichen Kirche! Mit der Kanonisirung ist das neue Testament demselben Schicksal verfallen. Nicht daß sie an der Schrift hielten und ihre Autorität als die der echten Quelle aller Wahrheit betonten, begründet den christlichen und kirchlichen Charakter der einzelnen Lehrer. Die Ein- und Mitwirkung der Schrift ist und bleibt unter der Vorherrschaft dieses Prinzips etwas zufälliges, schwankendes. Andere Momente, bestimmter umschriebene Autoritäten, denen die Schriftauslegung selber unterstellt ist, geben den Ausschlag. Auch die Dogmatiker unserer Kirche, die nichts anderes wollten, als aus der Schrift schöpfen, haben es in Wahrheit nicht gethan. In allen durch die Reformation nicht kontrovers gewordenen Lehren ist die Ueberlieferung des Dogmas für ihr Schriftverständniß maaßgebend geblieben. Es kann aber auch gar nicht anders sein. Eine inspirirte Schrift kann niemals die Ausschlag gebende Instanz werden. Denn eine inspirirte Schrift verlangt eine inspirirte Auslegung. Entweder bleibt die nun jedem einzelnen überlassen, wie ihn der Geist treibt. Dann ist dieser Geist und nicht die Schrift das maaßgebende. Oder, da eine geordnete Gemeinde hiermit nicht bestehen kann, so muß in der Gesammtheit und für sie irgend eine geschichtlich gegebene Größe (das kirchliche Lehramt bezw. die Bekenntnißschriften) zum Auslegungsprinzip gemacht werden.

Wir verwechseln wie mir scheint oft zweierlei, was doch bestimmt auseinandergehalten werden muß, die Art nämlich, wie es allein zu einer erbauenden Schriftlektüre für den einzelnen kommt, und die Bedingungen, unter denen das eigentliche Schriftstudium steht. Es ist ja richtig, daß wir das Wort Gottes und dessen Verkündigung nicht wirklich verstehen, wenn nicht der Geist Gottes uns erleuchtet. Nur durch den Geist wird die innere Beziehung zwischen uns selbst und dem Worte Gottes hergestellt, in der dieses seinen Zweck erreicht. Ebenso kann das Wort der Schrift Herz und Gewissen dessen treffen, der von einem geschicht-

lich genauen Verständniß der Texte keine Ahnung hat. Insofern hat es sein Bewenden dabei, daß nur der Geist Gottes uns das Wort Gottes auszulegen vermag. Aber das ist etwas gänzlich anderes als unsere menschliche Bemühung um das genaue Verständniß der heiligen Schrift. Kein historisch-kritischer Apparat ersetzt uns die göttliche Erleuchtung. Aber auch umgekehrt kann die göttliche Erleuchtung jenen nicht ersetzen. Man soll beides nicht ineinanderwirren. Man soll nicht die Frage: Was ist schriftgemäß? im Sinne der Inspirationslehre beantworten und das durch den Hinweis auf diese unentbehrliche Bedeutung des Geistes Gottes für das rechte Schriftverständniß beweisen zu können glauben. Fragt die Theologie und in ihr, durch sie die Kirche: Was ist schriftgemäß? so handelt es sich um eine Sache menschlicher Arbeit in treuer Hingabe an das gegebene Wort, in rastloser Bemühung um sein genaues und geschichtlich richtiges Verständniß.

Das ist und bleibt der tödtliche Einwand gegen die Inspirationslehre und jede auf ihr sich erbauende Praxis, daß sie den wirklichen Inhalt der Schrift um sein maaßgebendes Ansehen bringt, daß sie ihm gegenüber zu einem Prinzip der Willkür wird. Denn eben dadurch, daß sie so das Gegentheil von dem erreicht, was sie bezweckt, wird sie ad absurdum geführt. Freilich, die Vertheidiger der Inspirationslehre wollen es nicht Wort haben, daß es so ist. Sie halten es für selbstverständlich, daß sie das Interesse des Glaubens und der Kirche gegen den Unglauben und gegen eine profane Wissenschaft vertreten. Daraus schöpfen sie ihre Stärke, und das ist es, was ihnen von ihren Jüngern dankbar bezeugt wird. Es scheint eine gewöhnliche Täuschung zu sein, die der Mensch liebt, die tiefsten Verbeugungen vor dem Heiligen zu machen, um es dann — nach eigener Willkür zu behandeln und zu drehen. Gerade im Verkehr mit der Schrift kehrt das immer wieder. Es ist gottlos, zu bestreiten, daß der Buchstabe der Schrift gilt. Und es ist gottlos, den wirklichen geschichtlichen Sinn einer Bibelstelle zu entwickeln. Denn da dieser nun einmal etwas besagt, was niemand sich noch heute könnte gelten lassen, so darf auch der biblische Autor nichts der Art gemeint oder ge-

sagt haben. Sonst wäre er ja nicht normativ. So bleibt man immer fromm, meidet die gottlosen Meinungen und wird niemals in der eigenen Willkür gestört. Eben dieser Täuschung dient auch die Inspirationslehre. Jedem Satz der Schrift wird die Krone unfehlbarer göttlicher Wahrheit aufs Haupt gesetzt und damit der gesammte Schriftinhalt der willkürlichen Ausdeutung Preis gegeben. Aber dabei kann niemand bleiben wollen, der einmal sehen gelernt hat, wie sich die Sache wirklich verhält. Gerade die Inspirationslehre bringt, wo mit ihr Ernst gemacht wird, die Schrift um ihre Bedeutung. Das ist der wunde Punkt, auf welchen den Finger zu legen man nicht müde werden darf. Denn wenn es anders ein Interesse des Glaubens und der Frömmigkeit ist, den wahren Sinn und Inhalt der Schrift zu erfassen und zu haben, dann ist es auch ein Interesse des Glaubens, daß die Inspirationslehre aus dem Mittel gethan werde.

Die Inspirationslehre ist aber bei diesem Urtheil und so in allem vorangehenden im eigentlichen und strengen Sinn des Worts genommen, d. h. so, daß unter der Inspiration verstanden wird, was das Wort besagt: Einhauchung, Einflößung bis auf Sylbe und Buchstaben hin. In der That kann sie aber auch allein in diesem Sinn hier interessiren. Denn nur so genommen bedeutet sie eine scharf umrissene Position, die einen bestimmten Kanon einen falschen zwar, aber doch einen bestimmten Kanon für den Schriftgebrauch einschließt. Nun haften manche an dem Wort „Inspiration". Man kann wohl sagen hören, was uns noth thue und was wir brauchten, das sei eine neue, den Thatsachen besser entsprechende Lehre von der Inspiration. Ich theile diese Anschauung nicht. Ich meine, von der Inspiration sei auch zu sagen: sit ut est aut non sit! Läßt sie sich nicht in der alten genuinen Form behaupten, dann wird besser überhaupt von ihr abgesehen.

Man muß nämlich sehr bestimmt zwischen der Inspiration und der Erleuchtung durch den Geist Gottes unterscheiden. Jene ist als eine aus der Mantik stammende Vorstellung auf christlichem Boden zu beseitigen, diese dagegen in ihrer vollen Bedeutung zu würdigen. Wir spüren den Aposteln und Propheten, wenn wir ihre Worte lesen, noch heute ab, daß Gottes Geist sie erfüllte und

in ihnen wirkte. Diese Erleuchtung ist ein wichtiges und unentbehrliches Glied in der Offenbarung Gottes, welche die Schrift bezeugt. Aber sie hat mit dem, was man Inspiration nennt, weiter nichts zu thun. Und es handelt sich nicht bloß um Worte, wenn wir diesen Namen von ihr abwehren. Denn wenn vielleicht, was denen vorschwebt, die eine neue Lehre von der Inspiration suchen zu sollen meinen, sachlich nicht viel anderes ist, als was jetzt die göttliche Erleuchtung genannt wurde, so wird eben doch durch den Namen „Inspiration" darauf übertragen, was nicht davon gelten kann. Der Anspruch nämlich, dieselbe Stelle im System auszufüllen, welche die alte Inspirationslehre im orthodoxen System ausgefüllt hat. Das ist aber unmöglich. Die alte Lehre hat für das orthodoxe System grundlegende Bedeutung gehabt. Ob das wirklich zutrifft oder nicht, ist eine andere Frage. Jedenfalls wird ihr in jenem Zusammenhang eine solche Bedeutung zugeschrieben. Und ebenso gewiß ist, daß irgendwelche abgewandelte Lehre von der Inspiration niemals eine entsprechende Bedeutung im System erlangen kann. Dennoch ist es dies, was man sucht, wenn man meint, uns thue vor allem eine neue Inspirationslehre noth. Deßhalb ist auch diese Meinung jedenfalls ein Irrthum und wird der Irrthum von vorn herein am besten ausgeschlossen, wenn von der Inspirationslehre als solcher abgesehen und die Theorie über die Schrift und ihren Ursprung unter anderem Titel vorgetragen wird. Mit einer neuen Lehre von der Inspiration ist uns nicht zu helfen.

Aber es handelt sich hier nicht eigentlich um die Inspirationslehre, sondern um die Frage: Was ist schriftgemäß? Wir sind auf jene Lehre nur geführt worden, weil sie das Verständniß dieser Frage und ihre Beantwortung in den weitesten Kreisen noch beherrscht. Nun ist ja freilich andererseits wahr, daß die Inspirationslehre bei den meisten Theologen den Credit verloren hat. Sie läßt sich an den Thatsachen, an der wirklichen heiligen Schrift nicht bewähren und wird daher auch von solchen aufgegeben, welche sonst in allen Hauptpunkten die orthodoxe Ueberlieferung festhalten. Wir pflegen diese Uebereinstimmung wohl rühmend als ein gemeinsames hervorzuheben. Und das mag begründet sein, da es

so viel des trennenden giebt. Nur sollten wir darüber nicht vergessen, daß diese Erkenntniß des Ungenügens der Inspirationslehre praktisch wenig oder gar nichts bedeutet. Denn der dogmatische und homiletische Schriftgebrauch bewegt sich nach wie vor in den Bahnen, die diese Lehre vorzeichnet. Es kommt aber doch nicht darauf an, daß die Lehrformel verbessert wird, sondern darauf, daß die Praxis aufhört, die aus der falschen Lehre entspringt.

Die Praxis ist, sage ich, noch fast allgemein die alte. Was schriftgemäß sei oder nicht, wird an einzelnen Bibelstellen diskutirt, und wer eine Reihe von Stellen vorbringen kann, meint die Schriftgemäßheit seiner Behauptung glänzend erwiesen zu haben. Das ist aber verhängnißvoll genug. Denn was schriftgemäß ist, das ist das normative, das, was Autorität zu beanspruchen hat. So bringt es das Schriftprinzip der evangelischen Kirche mit sich. Wir wollen, wenn wir danach fragen, nicht wissen, ob dies oder jenes einmal in der Schrift erwähnt ist. Der Art giebt es manches, namentlich im alten Testament, was auch der strengste Anhänger der alten Inspirationslehre (freilich inkonsequent genug) nicht für schriftgemäß im üblichen Sinn des Worts ausgeben wird. Wir wollen bei dieser Frage kurz und gut wissen, ob etwas der göttlichen Offenbarung entspricht und ihre Autorität für sich hat oder nicht. Und wenn das nach wie vor an einzelnen Schriftstellen diskutirt, überhaupt am Wortlaut zu entscheiden gesucht wird, so ist damit die falsche Anschauung noch für die Praxis maaßgebend, mag das Urtheil über die Inspirationslehre so zutreffend sein, wie es will.

Ein Beispiel wird es am deutlichsten machen, wie verschieden das Urtheil über die Schriftgemäßheit einer Lehre ausfallen muß, je nachdem die Inspiration der Schrift (im strengen Sinn) dabei vorausgesetzt wird oder nicht. Ich wähle als solches Beispiel die Erzählung vom Sündenfall Gen 3.

Jeder Kundige weiß, von welcher grundlegenden Bedeutung diese Erzählung für die orthodoxe Lehrüberlieferung ist. Sie bildet hier den Ausgangspunkt der Lehre von der Sünde und bestimmt das Schema, in dem diese vorgetragen wird. Ihr Einfluß reicht aber weit darüber hinaus. Auch die Heilslehre wird

mit dadurch bestimmt. Christus ist der Wiederhersteller dessen, was in Adam verloren ging. Sein Heilswerk wird vorzüglich in dieser Beziehung auf den Sündenfall verstanden. Ja, die Auffassung des irdischen Daseins, des Lebens in der Welt erhält ihre Färbung nicht zuletzt von jener Erzählung. Das, was wir als den Schauplatz des irdischen Lebens kennen, ist das, was außerhalb der Pforten des Paradieses liegt. Der neue Himmel und die neue Erde der christlichen Zukunftshoffnung sind die Erneuerung dessen, was seit der Austreibung aus dem Paradies verloren gewesen ist. Und es ist keineswegs bloß die streng orthodoxe Dogmatik, in der wir diese Anschauungen finden. Sie sind Gemeingut der sogenannten positiven Dogmatik, d. h. der Dogmatik, die in der geschichtlichen Gottesoffenbarung den Weg zur höchsten und abschließenden Erkenntniß sucht. Ist dies denn aber schriftgemäß? Die meisten werden die Frage ohne Zaudern bejahen. Ja, gerade die Meinung, daß es so der Schrift entspricht, daß die Schrift diese Anschauungen darbietet, sichert ihnen die Geltung in den weitesten Kreisen der evangelischen Gemeinde.

Und doch: sind sie wirklich schriftgemäß? Das hängt davon ab, wie man die Sache nimmt, auf welchen Standpunkt man sich stellt. Gehe ich von der Voraussetzung aus, die mir die Inspirationslehre an die Hand giebt, dann kann ein Zweifel gar nicht aufkommen. Die Geschichte vom Sündenfall steht in der Schrift. Sie begegnet gleich am Eingang der Schrift. Sie ist die allererste Belehrung über die Entwicklung der menschlichen Dinge in der Welt nach der Schöpfung, die erste Belehrung darüber, die uns der Geist ertheilt. Natürlich haben wir uns die auch zuerst einzuprägen und alles andere unter dem damit gegebenen Gesichtspunkt aufzufassen. Und indem wir das thun, kommen wir zu dem Resultat, daß das orthodoxe Lehrschema durchaus und unzweifelhaft schriftgemäß ist.

Aber nun soll ja die Inspirationslehre nicht mehr gelten. Angeblich sind wir in weiten Kreisen darüber einig, daß sie die Sache nicht trifft, daß sie mich folglich in die Irre leitet, wenn ich meinen Schriftgebrauch durch sie regeln lasse. Also lassen wir sie einmal bei Seite und fragen ganz unabhängig von ihr: sind

jene Anschauungen schriftgemäß? Kann man wirklich sagen, daß die Schrift etwas derartiges lehrt und anzunehmen verlangt? Und siehe, wie gänzlich anders stellt sich nun der Befund heraus!

Nun bin ich nämlich darauf angewiesen, die Stellung zu prüfen, welche diese Erzählung im ganzen der heiligen Schrift einnimmt. Also wohlverstanden, es handelt sich gar nicht um „Kritik", nicht um den Ursprung dieser Erzählung aus einer gemeinsamen semitischen Volksüberlieferung und dergleichen — das alles nicht, das kann ganz bei Seite bleiben. Es fragt sich lediglich, wie sich die heilige Schrift im ganzen in ihren Sätzen über Sünde und Heil zu dieser Erzählung verhält.

Bildet die Erzählung vom Sündenfall wirklich die Voraussetzung, sei es auch nur die stillschweigende Voraussetzung, überall wo in der heiligen Schrift von der Sünde die Rede ist? Nichts weniger als das. Im ganzen alten Testament ist nirgends auf diese Erzählung Bezug genommen. Und es herrscht durchweg eine Auffassung der Sünde, die es ausschließt, daß jene Erzählung die stillschweigende Voraussetzung sei. Im neuen Testament sind es nur wenige Stellen, in denen eine solche Bezugnahme stattfindet, Röm. 5, 12 ff. und 8, 20 ff., von denen freilich die erstere in eine ganz andere Richtung sieht, als die orthodoxe Lehre. Ebenso beschränkt sich auf diese Stelle Röm. 5, 12 ff., was sich aus dem neuen Testament für die Beziehung des Heils auf den Fall Adams beibringen läßt. Noch im neuen Testament macht es sich geltend, daß das spätere Judenthum die Erzählung vom Fall der Engel Gen 6 für viel wichtiger und das dort erzählte in seinen Folgen für weit bedeutender gehalten hat als Gen 3 und was hier berichtet wird (Jud. 6 und 2. Petri 2, 4). Sieht man daher von der Inspirationslehre und einer durch sie bedingten künstlichen Gruppirung der biblischen Stoffe ab, so kann von einer Schriftgemäßheit jenes kirchlichen Lehrschemas nicht die Rede sein. Man kann dann höchstens sagen: unter den vielen Beziehungen, in denen Paulus das Heil verstehen lehrt, begegnet auch diese auf Adam und seinen Fall, aber keineswegs ist das auch nur bei ihm das wichtigste und durchschlagende — das ist bei ihm, wie überhaupt im neuen Testament, der eschatologische

Gesichtspunkt —, geschweige denn, daß das von der biblischen Verkündigung im allgemeinen behauptet werden könnte. Schriftgemäß ist es daher unter allen Umständen nicht, wenn die Dogmatik die Erkenntniß des christlichen Glaubens insgesammt und von vorn herein in diesen Rahmen spannt.

Vielleicht ist es nicht überflüssig zu erinnern, daß es sich hier nicht um eine sachliche Diskussion über die Erzählung Gen 3 oder über die orthodoxe Lehre von der Erbsünde handelt. Ich will daher auch gar nicht bestreiten, daß nicht der Glaube, der sich die biblische Gottesoffenbarung angeeignet, das Vorhandensein der Sünde in der Welt aus einem Abfall der persönlichen Creatur wird erklären müssen, daß also die Nöthigung sich nicht immer wieder einstellt, aus der erstmals die Erzählung Gen 3 hervorgegangen ist. Ebensowenig soll bestritten werden, daß in dem Satz in Adamo peccavimus omnes, richtig verstanden, eine tiefsinnige Wahrheit ausgesprochen ist. Um das alles handelt es sich hier nicht. Denn damit mag es sich nun verhalten wie es will, so ist und bleibt es doch für den evangelischen Glauben eine fremde Fessel, wenn er seine Erkenntniß der Sünde von vornherein in jenen Rahmen spannen soll. Vollends die Heilslehre wird dadurch dem Zusammenhang der biblischen Heilsverkündigung entfremdet. Daher liegt wohl Grund vor zu fragen, warum es denn nöthig sei, bezw. wenn die Schrift dafür geltend gemacht wird, zu fragen, ob es wirklich schriftgemäß sei. Eben deshalb habe ich dies Beispiel gewählt um daran zu zeigen, wie verschieden die Antwort auf wichtige Fragen ausfällt, je nachdem die Inspirationslehre dabei zur Voraussetzung genommen wird oder nicht.

Dies eine Beispiel muß aber genügen. Es ist instruktiv genug. Es zeigt, wie wenig Grund wir haben, uns der Uebereinstimmung im Urtheil über die Inspirationslehre zu erfreuen, weil die dadurch bestimmte falsche Praxis trotz allem in den weitesten Kreisen noch fraglos herrscht. Es drängt zugleich die Frage auf, ob denn wirklich in Sachen des christlichen Glaubens dies apokryphe X, das die willkürliche Anordnung und ein willkürliches Verständniß des Schriftinhalts bedingt, eine maaßgebende Instanz sein und bleiben soll.

Jedenfalls — wem es darum zu thun ist, daß die Gottesoffenbarung, die in Jesus Christus ihren Mittelpunkt hat, und d. h. die Gottesoffenbarung, welche die wirkliche heilige Schrift wirklich bezeugt, Inhalt und Autorität unseres Gaubens sein und bleiben soll, der muß sich in der Beantwortung der Frage, was schriftgemäß sei, sorgfältig vor einer Praxis hüten, die an die Stelle des christlichen Offenbarungsglaubens die Vorstellung von der wunderbaren Entstehung einer Anzahl Schriften setzt.

3.

Was wir bisher gefunden, ist nichts als ein negatives Resultat: so darf die Frage nicht verstanden und nach diesen Maaßstäben darf sie nicht entschieden werden. Allein, es hat sich doch nebenher schon zugleich ein positives Ergebniß gezeigt. Und das ist dies. Wir haben das richtige geschichtliche Verständniß der heiligen Schriften als die Voraussetzung und die Grundlage alles andern anzusehen. Wir haben uns hierum in der Theologie unbeirrt mit allen Kräften und allen nur irgend verfügbaren Mitteln zu bemühen. Indem wir das thun, dienen wir der Kirche und erfüllen wir eine kirchliche Pflicht.

Man sagt zwar von einer negativen Kritik und erklärt sie für eine Feindin des Glaubens. Man redet dem gegenüber von einer positiven Kritik, die jene in die Schranken weise, und der die Palme gebühre. Aber das sind ungereimte Reden. Die Kritik ist niemals negativ oder positiv, sondern sie ist hier wie auf allen anderen Gebieten geschichtlicher Forschung falsch oder richtig. Ist sie falsch, so taugt sie eben als Kritik nichts. Ist sie richtig, so ist sie keine Feindin des Glaubens, sondern ein Mittel für das Verständniß der Schrift, um welches Verständniß es doch auch dem Glauben vor allem zu thun ist. Wollte Gott, man ließe hier und überall der Wahrheit freien Raum! Nur so wird erreicht, was den Glauben fördert und der Kirche dient. Die Korrektur der Irrthümer, die ja freilich hier so wenig wie in andern menschlichen Dingen zu vermeiden sind, kann nur von der Wahrheit erwartet werden. Nichts entbindet uns daher von der Pflicht, dies geschichtliche Verständniß der Schrift zu suchen

und zu pflegen. Es giebt in der evangelischen Kirche keine andere Grundlage für den Schriftgebrauch und den Verkehr mit der Schrift als dieses Verständniß.

Jedoch ist nun damit alles gegeben, was wir brauchen? Generationen haben an dieser Aufgabe schon gearbeitet. Auch die Gegenwart ist rüstig am Werk. Und wir werden sagen dürfen, daß vieles in dieser Beziehung erreicht worden ist. Nehmen wir einmal an, diese Arbeit hätte ihren Fortgang, käme auch in höherem Maaß noch als bisher zu allgemeiner Anerkennung, das Auseinandergehen hörte wenigstens in allen eigentlich wichtigen Punkten auf, es bestände im großen und ganzen ein sensus communis über das Verständniß der biblischen Texte — wäre dann auch die Beantwortung unserer Frage über allen Zweifel erhoben? Ja, wir hätten dann eine Auslegung der Texte, die den Anforderungen an ein gesichertes Verständniß entspräche, so weit ein solches überhaupt erreichbar wäre. Wir hätten eine Verarbeitung und Zusammenfassung des einzelnen in der sogenannten biblischen Theologie alten und neuen Testaments, die uns den Schriftinhalt in geordneter Form vorführte. Aber wäre nun damit alles in Ordnung? Ich sehe davon ab, daß das eben bezeichnete Ziel längst nicht erreicht ist. Ich lasse unerörtert, ob es je erreicht werden wird. Wenn es wäre, brauchten wir nichts weiter? Und da es längst nicht so ist, ist uns denn damit wirklich geholfen?

Ich erinnere wieder daran, was unsere Frage bedeutet. Es ist nicht etwa bloß eine wissenschaftliche Frage, ob wir, wenn wir im einzelnen Fall so oder so fassen, die Schrift richtig verstanden haben. Es ist vor allem eine kirchliche Frage. Wir fragen, was schriftgemäß sei, um uns nun danach zu richten, um es uns gelten zu lassen und ihm als der Wahrheit zu folgen. Es ist eine Frage daher, die das ganze der heiligen Schrift betrifft, nicht den Sinn einer einzelnen Stelle, nicht diese oder jene Anschauung bei einem der Apostel oder Propheten. Und zwar ergiebt sich die Frage in einem doppelten Zusammenhang. Einmal wenn wir wissen wollen, was wir in unserer Dogmatik zu lehren und auf unseren Kanzeln zu verkündigen haben. Denn darüber

besteht für uns kein Zweifel, daß es der Schrift entsprechen und aus der Schrift geschöpft sein soll — also, was ist schriftgemäß? Da handelt es sich bei der Beantwortung der Frage um das, was für Lehre und Verkündigung konstitutiv sein soll. Aber das ist nicht das einzige. Ursprünglicher ist vielleicht noch ein anderes, eine, wenn ich so sagen darf, kritische Bedeutung der Frage. Voraussetzung ist, daß wir die Schrift haben, die als Autorität zu gelten hat. Voraussetzung ist ferner, daß allerlei Lehren und Sätze da sind, die an der Schrift geprüft werden sollen. Ist diese oder jene Lehre, diese oder jene Anschauung, von der man es annimmt, ist sie wirklich schriftgemäß? — das ist da der Sinn der Frage.

Und nun kehren wir zu der Erwägung zurück, ob uns mit dem gesicherten geschichtlichen Verständniß der Schrift und der Zusammenfassung des so gewonnenen Verständnisses wirklich alles geboten ist, was uns noth thut. Ja, sollen wir denn diese Resultate der biblischen Theologie so wie sie lauten insgesammt in die Lehre und Verkündigung der Kirche herübernehmen? Sollen wir an jedem unter ihnen, oder wenn nicht an allen, an welchen unter ihnen sollen wir beurtheilen, ob dies oder jenes schriftgemäß sei, ob es unter uns gelten dürfe oder nicht?

Am meisten Schwierigkeiten scheint dabei das alte Testament zu bieten. Wir wollen daher einmal vom alten Testament absehen — der Vereinfachung halber. Es hat zwar auch dieses seine große, seine unvergleichliche Bedeutung für uns, nicht bloß indirekt, sondern auch direkt und unmittelbar, darüber besteht kein Zweifel, wir wissen es alle. Aber immerhin, das alte Testament ist die Vorbereitung. Es mag also sein, daß sich in einer genauen Beschreibung seines Inhalts manches finden wird und finden muß, was sich nicht so ohne weiteres in die christliche Lehre und Verkündigung herübernehmen läßt. Wir sehen ab davon. Wir beschränken uns mit unserer Frage auf das neue Testament.

Steht es denn mit dem neuen Testament und seinem Inhalt so, daß sich ein Verfahren wie das eben genannte empfiehlt? Niemand wird es behaupten wollen. Wer es wollte, würde sofort

die Nöthigung empfinden, Vordergrund und Hintergrund zu schaffen, die Farben und die Töne richtig zu vertheilen, damit ein Bild daraus werde. Kurz, er würde alsbald die Entdeckung machen, daß er noch etwas anderes außer und neben dem geschichtlichen Verständniß brauche, er würde nun fragen müssen, woher er das zu nehmen habe, und dies, was das geschichtliche Verständniß ihm nicht bietet, würde zu einer großen Hauptsache für ihn werden. Vollends wo die Frage im kritischen Sinn aufgeworfen wird, würde sich jenes Verfahren als verfehlt herausstellen. Man kann nicht irgendwelche Ideen oder Sätze dadurch als schriftgemäß erweisen, daß einer der heiligen Schriftsteller sie einmal ausgesprochen hat. Das wird auch niemand befürworten wollen, der die Tragweite eines solchen Verfahrens zu überblicken vermag. In der Summe also: das geschichtliche Verständniß der Schrift, so wichtig, so unentbehrlich und grundlegend es ist, bietet doch keineswegs alles, was wir brauchen, um zu entscheiden, was schriftgemäß sei oder nicht.

Und nun werfe ich die Frage auf, ob nicht ein Verfahren, wie das eben geschilderte, an einem prinzipiellen Fehler leidet. Ich möchte ihn so bezeichnen: das Verfahren steht noch unter dem Bann der alten Auffassung und der alten Methode. Ja, wenn diese gilt, dann ist es richtig und konsequent, den Inhalt, die Aussprüche und die Lehren der heiligen Schrift als etwas anzusehen, was unserer Dogmatik gleichartig ist und ohne weiteres in sie herübergenommen werden kann. Denn dann ist die Schrift ja nichts anderes als eine zusammengefaßte göttliche Lehrmittheilung. Und die Lehre der christlichen, namentlich auch der evangelischen Kirche kann dann nicht anderes sein wollen, als die geordnete Darlegung der von Gott uns offenbarten wahren Lehre. Aber nun wissen wir, daß die heilige Schrift etwas derartiges nicht ist. Wir wissen, daß sie statt dessen ein geschichtliches Gebilde ist von wunderbarem Reiz und Reichthum, in sich mannichfaltig und voll des verschiedensten Inhalts. Das bringt auch eine zusammenfassende Darstellung dieses ihres Inhalts, je getreuer sie ist, desto deutlicher zum Ausdruck. Aber dann ist es auch nicht richtig, mit der Schrift, die für uns unter einen solchen neuen

Gesichtspunkt getreten ist, noch ebenso zu verfahren, wie mit der Schrift, die dafür galt, eine inspirirte göttliche Lehrmittheilung zu sein. Das ist vielmehr prinzipiell falsch. Die Schrift steht gar nicht durchweg auf einem Boden mit unserer Dogmatik. Wir können ihre Sätze gar nicht unvermittelt in diese herübernehmen. Thun wir es, so begeben wir uns auf Wege, die sich als Irrwege erweisen. Oder richtiger: auf Wege, die wir doch eigentlich nicht gehen können, ohne nach Willkür auszuwählen und damit eben auf das weite Meer der subjektiven Meinung zu gerathen.

Und nicht bloß die Auswahl würde Willkür bedingen. Jede einzelne Lehre, die wir herübernähmen, würden wir, um es zu können, willkürlich umgestalten müssen. Denn es ist nun einmal unmöglich, eine Lehre von damals ohne weiteres anzuerkennen und als Ausdruck der eigenen theologischen Ueberzeugung gelten zu lassen. Den Glauben, der sich darin ausspricht, kann ich als den meinen erkennen oder als den, den ich haben sollte. Die Lehre nicht, da die intellektuellen Bedürfnisse inzwischen andere geworden sind, und niemand eine Lehre anders als nach seinen eigenen intellektuellen Bedürfnissen bemißt oder bemessen kann. Es erscheint mir daher als eine unausweichliche Folgerung aus dem geschichtlichen Verständniß der Schrift, daß wir es aufgeben müssen, L e h r e in ihr zu suchen, die wir ohne weiteres unserer theologischen oder kirchlichen Lehre einfügen könnten.

Ich möchte, daß dies nicht mißverstanden würde. Die Meinung ist nicht die, daß man es dem heutigen Theologen nicht zumuthen könne, sich der Schrift zu unterwerfen, oder daß etwa der Schreiber dieses sich einer solchen Zumuthung zu entziehen wünschte. Es handelt sich nicht um etwas, was individuell verschieden ist, was der eine so und der andere anders machen könnte, sondern um etwas, was für alle gilt. Es ist ganz einerlei, wie sich einer mit seinem subjektiven Willen dazu stellt. Mag er aufrichtig und mit redlichem Willen entschlossen sein, alles, was er als biblisch erkennt, auch eben deshalb anzuerkennen und zu vertreten — so kann ers doch nicht ändern, daß es in den meisten Fällen unmöglich ist. Auch bei ihm und für ihn läuft es auf eine willkürliche Umgestaltung der biblischen Lehre hinaus. In

der Regel wird sie schon mittelst der Exegese vollzogen, die unbewußt unter dem Grundsatz geübt wird, daß alles, was der biblische Autor meint, normativ ist, daß er aber eben deshalb nichts anderes meinen darf, als was man dafür gelten lassen will, normativ zu sein. Aber wie immer es sich Geltung verschafft, Thatsache ist, daß niemand darum herumkommt, die biblische Lehre umgestalten zu müssen. Und dies ist es, was eben behauptet worden, in diesem Sinn ist es gemeint.

Aber es wird auch hier deutlicher werden, wenn wir einen bestimmten Punkt ins Auge fassen, die allgemeine Wahrheit an einem Beispiel verdeutlichen.

Einer der Wege, auf denen sich die älteste Gemeinde mit dem Tode des Herrn zurechtgefunden hat, ist die Deutung desselben durch den Opfergedanken gewesen. Der Herr selbst hat in den Abendmahlsworten seinen bevorstehenden Tod unter diesen Gesichtspunkt gestellt. Und die Gemeinde ist ihm darin gefolgt. Nun liegt darin eine Fülle von Gedanken, deren der Glaube nicht entrathen kann: wir haben durch seinen Tod die Vergebung der Sünden, haben sie hier nicht als ein einmaliges bloß oder nur für eine Zeit, sondern bleibend und für immer, haben sie nicht als ein äußerliches und auf bestimmte Sünden beschränktes, sondern als ein innerliches geistiges Gut, als eine wirkliche Reinigung der Gewissen. Der Tod des Heilands ist die Grundlage des neuen Bundes, die neutestamentliche Gnadenordnung, in der das geängstete Gewissen Frieden findet, Vergebung der Sünden und darum Leben und Seligkeit. Das alles liegt in diesem Vergleich, in dem, wodurch der Tod des Herrn dem alttestamentlichen Sündopfer ähnlich ist, zusammengenommen mit dem, wodurch er sich von ihm unterscheidet.

Aber nun taucht die Frage auf, warum es sich so verhält, und warum der Heiland sterben mußte, wenn die Menschen errettet werden sollten. Es scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen, daß die älteste Gemeinde, wie sie durchs neue Testament zu uns redet, auch auf diese Fragen eine Antwort in der Opferdeutung gefunden hat. Für sie war es zunächst schon eine ungeheure Thatsache, daß die christliche Gemeinde eine religiöse

Gemeinde ohne Opfer sein sollte. Uns erscheint es als selbstverständlich, daß nur der geistige Gottesdienst der Wahrheit entspricht, und daß das Opfer der Vorstufe der vollkommenen Religion angehört. Aber doch nur, weil das, was damals ward, längst für das religiöse Empfinden und Denken der Christenheit maaßgebend geworden ist. Wollen wir die neutestamentlichen Gedankenbildung verstehen, so müssen wir von dieser uns natürlichen Stimmung gänzlich abstrahiren und statt dessen den Gedanken zu fixiren suchen, daß eine Gemeinde ohne Opfer eine ungeheure Neuerung ist, an die nur auf die gewichtigsten Gründe hin gedacht werden kann. Mit dieser Stellung der neutestamentlichen Gemeinde zum Opfer hängt es aufs engste zusammen, daß der Opfergedanke für sie eine nothwendige Kategorie des religiösen Denkens war. In der Zurückführung des Todes Christi auf diesen Gedanken lag daher für sie ohne weiteres eine theologische Rechtfertigung seiner Nothwendigkeit. Mit dieser Deutung als solcher war die Frage danach beantwortet und dem intellektuellen Bedürfniß genügt.

Niemand wird bestreiten, daß wir heute in diesen Dingen eine andere Stellung einnehmen. Es steht schlechterdings nicht in der Macht eines Menschen, sich darüber hinwegzusetzen und die Stimmung einer anderen längstvergangenen Zeit in sich zu erneuern. Weder vermögen wir in einer religiösen Gemeinde ohne Opfer etwas anderes als das einfach selbstverständliche zu erblicken, noch können wir dem Opfergedanken wieder die Bedeutung einer nothwendigen Kategorie des religiösen Denkens beilegen. Nehmen wir die Dinge nun wie sie liegen, so werden wir uns auch gar nicht darum bemühen. Wir werden uns vielmehr klar machen, daß die Deutung des Todes Christi als Opfer auch uns und unserem Glauben den Sinn und die Bedeutung dieses Ereignisses klar macht, aber keine Antwort auf die Frage nach der Nothwendigkeit des Todes Christi giebt, die uns heute befriedigen könnte.

Geschichtlich genommen stellt sich die hier in Betracht kommende Reihe nämlich so dar. Das Opfer ist eine Gabe der Menschen an die Gottheit: das ist sein ursprünglicher Gedanke. Die Meinung ist, daß der Gottheit damit wirklich etwas gegeben

wird, sei es um ihr für ihre Gaben zu danken, sei es um ihre Gunst zu gewinnen. Auch das Sühnopfer gliedert sich diesem Grundgedanken ein. Es ist ein Reugeld, welches der beleidigten Gottheit gezahlt wird, um der Strafe wenn möglich ledig zu gehen. Ein Thieropfer ist es, weil das Thier die werthvollere Gabe ist und der Fleischgenuß als die vorzüglichere Speise gilt. Das ist es, was es mit dem Opfer auf sich hat, wo dieses urwüchsig aus den menschlichen Gedanken hervorgeht, wie wir es auf heidnischem Boden finden. Nun verträgt sich dies aber nicht mit der Offenbarungsreligion, mit dem Glauben an den allmächtigen Gott, in dessen Händen alles steht, was Himmel und Erde erfüllt. Denn was sollte der Mensch ihm geben können? Mithin erleidet der Opfergedanke in der Offenbarungsreligion nothwendig eine Umbildung. Worauf der lebendige Gott Werth legt und was er schätzt, ist nicht die menschliche Gabe, sondern die Gesinnung des Menschen, die im Opfer zum Ausdruck kommt, der Dank, die Reue oder was es sonst ist. Insbesondere ist es nicht die menschliche Leistung, die dem Sündopfer seine sühnende Wirkung giebt, sondern die göttliche Gnade, dies, daß Gott seinem Volke Israel das Opfer zur Bedeckung seiner Sünden gegeben hat. Also was immer das Opfer nun ist und wie sein Vollzug im einzelnen näher gedacht wird, ist für die Sache gleichgültig, weil das wesentliche nicht darin besteht, sondern in der Umkehr des heidnischen Opfergedankens, darin, daß nicht der Mensch die Sühne bewirkt, sondern Gott zum Zweck der Sündenvergebung das Institut der Sühne gegeben hat. M. a. W.: das Opfer ist hier zu einer symbolischen Handlung verklärt, in der die geistige Art der Beziehung zwischen Gott und den Menschen deutlich hervortritt. Wird nun auf dieser Grundlage im neuen Testament der Tod Christi als Sündopfer gedeutet, so kann das nur den Sinn haben, daß der gnädige Wille Gottes gegen die Sünder in ihm zur vollendeten Offenbarung gekommen ist. Nicht das einzelne Opfer unter dem alten Bund ist das alttestamentliche Gegenstück des Todes Christi, sondern der die Opferinstitution tragende und bedingende Gnadenwille Gottes. Und da ergiebt sich dann immer nur dies, daß die Opferdeutung den Tod Christi als die neutestamentliche Gnaden-

ordnung zur Vergebung der Sünden hinstellt. Eine Antwort dagegen auf die Frage nach der Nothwendigkeit dieser und keiner andern Verwirklichung unseres Heils ergiebt sich nicht daraus.

Allein das darf nun nicht gelten. Für die älteste Gemeinde lag mehr darin, für sie war es zugleich eine theologische Rechtfertigung seiner Heilsnothwendigkeit. Mithin müssen auch wir etwas ähnliches in dieser Opferdeutung suchen, sofern wir an die Lehrbildung des neuen Testaments gebunden sind. Ja, indem wir es thun und den Gedanken der Sühne, der das Opfer beherrscht, in den Mittelpunkt unseres Verständnisses stellen, bleiben wir, wie es scheint, recht eigentlich streng innerhalb der biblischen Gedankenkreise und haben alle Aussicht, es zu einer schriftgemäßen Lehre zu bringen. So reflektiren viele. Der Weg aber, den sie einschlagen, um zu diesem Ziel zu gelangen, ist der, daß sie nach der biblischen Opfertheorie fragen und in dieser den Schlüssel zum Verständniß suchen.

Nun kann es nicht leicht etwas verkehrteres geben als dies. Die Symbolik der Opferthora hat den bestehenden alten Bund zur Voraussetzung. Sie zeigt, wie es für das Volk Israel oder für den einzelnen Frommen in Israel zu einer Bedeckung der Sünde und Aufrechterhaltung des Bundes trotz der Sünde kommt. Wie kann denn diese Symbolik uns den Schlüssel zum Verständniß des Todes Christi bieten, in welchem Gott einen neuen Bund mit seinem Volk geschlossen, durch den er sich in ein neues Verhältniß zu uns gesetzt hat? Aber auch abgesehen davon und ebenso abgesehen von dem andern, ob die Symbolik der Opferthora wirklich den neutestamentlichen Autoren geläufig gewesen ist und bei ihrer Rede vom Tode Christi vorgeschwebt hat — wie dürfen wir nun plötzlich vergessen, daß die Opferordnung im Zusammenhang der Offenbarungsreligion nur symbolische Bedeutung hat, während der durchschlagende Gedanke der von dem göttlichen Gnadenwillen gegen die Sünder ist, und dieser Gedanke gerade im neuen Testament zur vollen Durchführung kommt? Allein, ich sehe von allen diesen sachlichen Bedenken ab — sie ließen sich noch leicht vermehren — und beschränke mich auf die eine Frage, ob eine so zustandegekommene Theorie wirklich schriftgemäß ist.

Sie ist nichts weniger als das. Die, welche diesen Weg beschreiten, empfinden wie gesagt die Nöthigung, sich bei einer Opfertheorie Raths zu erholen. Eben damit thun sie, was im neuen Testament nicht geschieht, in dem der Opfergedanke selbst als selbstverständliche Voraussetzung gilt, über die nicht weiter reflektirt wird. D. h. mit dem ersten Schritt, den sie auf diesem Wege thun, bekunden sie, daß die Voraussetzungen des theologischen Denkens nicht mehr für sie gelten, unter denen die Deutung des Todes Christi als Opfer im neuen Testamente steht. Alles daher, was auf diesem Wege erreicht wird, ist nichts weniger als schriftgemäß, sondern hat nur diesen Schein, weil es auf einer willkürlichen Combination biblischer Gedanken beruht.

Es wird versucht, die Situation, wie sie im neuen Testament vorliegt, festzuhalten. Die eben entwickelte Reihe des geschichtlichen Verständnisses wird umgekehrt. Nicht hat der naturwüchsige Opfergedanke in der Offenbarungsreligion eine nothwendige Umdeutung erfahren und wird nun bei der Vollendung der Offenbarungsreligion überhaupt abgestoßen, sondern eine Idee vom Opfer, die im Tode Christi ihre Verwirklichung gefunden hat, ist die Seele der alttestamentlichen Opferordnung und diese eine Realweissagung, ein Typus des Todes Christi, das heidnische Opfer aber eine Ahnung dieses wahren Opfergedankens. Das nenne ich einen Versuch, die Situation, wie sie im neuen Testamente gegeben ist, festzuhalten, weil hier in der That das neue Heil in den Kategorien des alten Testamentes verständlich zu machen gesucht wird, wie dazu für die älteste Gemeinde die Nöthigung vorlag. Biblisch oder schriftgemäß ist dieser Versuch jedoch deshalb keineswegs, weil das, was nun den Mittelpunkt des ganzen bildet, eben die Opferidee, die Opfertheorie apokryph ist, eine Erfindung des scholastischen Verstandes ohne biblische Grundlage. Denn die alttestamentliche Opfertheorie kann aus den eben entwickelten Gründen einen solchen centralen Platz nicht ausfüllen, und die neutestamentlichen Autoren haben eine Opfertheorie weder bedurft noch gehabt. Es ist eben unmöglich, die im neuen Testament gegebene theologische Situation festzuhalten. Wer es auch mit dem redlichsten Willen versucht,

geräth doch unvermeidlich auf willkürliche Wege, weil es eben unmöglich ist.

Und auf dieses allgemeine kommt es mir hier an. Wir können es nicht etwa dadurch zu einer schriftgemäßen Lehre bringen, daß wir die neutestamentlichen Theorien, wie sie sind, und wie sie ein geschichtliches Verständniß uns kennen lehrt, in unsere Dogmatik herübernehmen. Denn was in diesem einen Fall gezeigt wurde, kehrt in allen Fällen wieder. Ich folgere daraus: wir dürfen unseren Schriftgebrauch überhaupt nicht unter den Gesichtspunkt stellen, daß wir Lehre irgendwelcher Art in der Schrift, bezw. im neuen Testamente suchen. Daß wir das noch vielfach thun, ist nichts als eine Nachwirkung der alten Methode, die sich jedoch mit der Erkenntniß nicht verträgt, daß die Offenbarung nicht eine übernatürliche Lehrmittheilung ist.

4.

Aber nun ist und bleibt die heilige Schrift doch die heilige Schrift, die alleinige Autorität und Quelle unseres Glaubens und unserer Erkenntniß. Nicht um die Verneinung, sondern um die Bejahung dieses Grundsatzes ist es hier zu thun, darum, ihm eine Form zu geben, in der er wirklich durchgeführt werden kann. Das liegt schon in der Fassung des Themas. Wer der Meinung ist, die Schrift habe nur die Bedeutung, eine Sammlung klassischer religiöser Urkunden zu sein, und was wir von ihr zu erwarten hätten, sei nichts als religiöse Anregung — dem wird es gar nicht am Herzen liegen, die Frage zu diskutiren, was denn schriftgemäß sei und was nicht. Für ihn giebt es hier keine Schwierigkeit und kein Problem. Also, es liegt schon im Thema selbst, daß wir an der Autorität der Schrift als Quelle und Norm festzuhalten gesonnen sind. Aber wie reimt sich denn das mit dem anderen, was jetzt nach verschiedenen Seiten hin dargethan wurde, daß wir, was wir zu lehren haben, nicht unmittelbar aus der Schrift entnehmen können?

Gerade aus diesem negativen ergiebt sich das positive. Wir treten der Schrift nicht gegenüber als Lehrer, die in ihr ein Vorbild und Muster der Lehre suchen, damit wir uns danach

richten, so also, daß wir sie doch bei allem Abstand auf den gleichen Boden mit uns stellen. Was sie bringt, und was wir bringen sollen und wollen, ist vielmehr spezifisch verschieden von einander. Sie bringt die Offenbarung, wie sie im alten Bund vorbereitet, in Christus vollendet und von seinen Aposteln verkündigt worden ist. Wir treten ihr gegenüber als die, welche glauben, welche diese Offenbarung im Glauben aufnehmen. Und der Glaube an diese Offenbarung ist die Voraussetzung unserer Lehre. Wir haben nichts zu lehren und zu verkündigen, als was wir aus dem Glauben, nämlich aus dem Glauben an diese Offenbarung schöpfen können. Dadurch, meine ich, sei das Verhältniß unserer Lehre und Verkündigung zur Schrift vollkommen bestimmt, dadurch nämlich, daß dies Verhältniß von Offenbarung und Glaube zwischen ihr und uns als das eigentlich maaßgebende und entscheidende eingeschoben wird. Niemals haben wir etwas unvermittelt aus der Schrift in unsere Lehre herüberzunehmen. Aber wir haben in allen Stücken die Wahrheit zu lehren und zu verkündigen, die dem Glauben gemäß ist, der sich die in der heiligen Schrift bezeugte Offenbarung angeeignet hat.

Im Grunde genommen wird es auch in der alten Anschauung und der auf sie begründeten Methode des Schriftgebrauchs nicht anders verstanden. Denn wenn wir fragen, warum die heilige Schrift Norm und Quelle aller christlichen Lehren sei, so lautet die nächste Antwort (die dann durch die Inspirationslehre ausgeführt und begründet wird): weil sie die göttliche Offenbarung ist. Und ebenso ist die Meinung die, daß wir nun eben an die göttliche Offenbarung im Glauben gebunden sind. Also auch da ist das Verhältniß von Offenbarung und Glaube als das maaßgebende gedacht. Es gewinnt die Gestalt, daß wir unmittelbar Lehre in der Schrift zu erwarten und aus ihr zu entnehmen haben, weil die Offenbarung als die übernatürliche Mittheilung göttlicher Lehre verstanden und entsprechender Weise im Glauben die Annahme und Hinnahme der offenbarten Lehre als das prinzipiell erste betont wird. Allein dies Verständniß von Offenbarung und Glaube ist falsch. Das weiß heute jeder und sagt heute jeder. Wenigstens die thun es insgesammt, die etwas von diesen

Dingen verstehen. Wollte ich mir herausnehmen, darüber erst noch zu belehren, so würde es eine entrüstete Zurückweisung erfahren. Aber wenn denn jenes Verständniß falsch ist, und wenn wir das alle wissen, so müssen wir auch die Konsequenz daraus ziehen, müssen dies falsche Verständniß gänzlich aus dem Mittel thun und sagen: auf das Verhältniß von Offenbarung und Glaube kommt es an in unserer Stellung zur Schrift, die Offenbarung ist aber nicht Lehrmittheilung und der Glaube ist nicht die verstandesmäßige Hinnahme einer fertigen Lehre — folglich haben wir auch in der Schrift keine Lehre zu suchen oder aus ihr zu entnehmen, sondern unsere Lehre kann immer nur indirekt aus der Schrift entnommen sein, sofern sie die lehrhafte Ausmünzung und Darlegung des Glaubens ist, der sich die Offenbarung angeeignet hat.

Die Offenbarung Gottes ist nicht eine Lehrmittheilung, sondern das Handeln Gottes mit den Menschen zu ihrem Heil, wie es sich in der Geschichte vollzieht. Sie ist die lebendige und energische Bethätigung Gottes in der Richtung auf die Menschen und ihre Errettung. Sie ist die Erziehung der Menschen zum ewigen Leben, zur Theilnahme an Gottes Geist und Leben. Aber indem sie das ist, ist sie zugleich Wahrheitsmittheilung, wie der Name Offenbarung besagt. Gott ist Geist und sein Verhältniß zu den Menschen ein geistiges: deshalb kann die Offenbarung sich nicht vollziehen in dem, was sie ist, ohne daß sie zugleich Wahrheitsmittheilung einschließt und Erweiterung der Erkenntniß derer, die sie im Glauben aufnehmen. Entsprechender Weise kann diese Offenbarung nicht angenommen und aufgenommen werden, ohne denen, die es thun, eine neue Wahrheit, einen wirklichen und wichtigsten Erwerb und Besitz an Wahrheit zuzuführen. D. h. der Glaube ist immer zugleich ein Fürwahrhalten, ein Erkennen, schließt eine Erkenntniß ein, die nun als Lehre ausgesprochen und dargelegt werden kann. Mit einem Wort: die Offenbarung ist ein wirkliches Offenbarwerden Gottes, und der Glaube entsprechender Weise eine wirkliche und wahrhaftige Erkenntniß Gottes — eine Erkenntniß, die um ihres Gegenstandes willen allererst den eigentlichen Schlüssel zum Verständniß der Wirklichkeit bietet.

Aber das alles ist Offenbarung und Glaube nur, indem Gott den Menschen zu sich hin erzieht und in die Gemeinschaft seines Geistes aufnimmt, der Mensch aber sich erziehen läßt und in dies neue Verhältniß zu Gott eintritt. Ohne dies kommt die Wahrheitsmittheilung in der Offenbarung und die Erkenntniß im Glauben gar nicht zu stande.

In der Geschichte vollzieht sich dies. Im weitesten Sinn gilt es von aller Geschichte. Das ist der letzte Sinn aller Geschichte, daß Gott die Menschen sucht und für sich erziehen will, die er für sich geschaffen hat, und daß die Menschen in den mannichfaltigen Führungen, unter denen sie sich entwickeln, Gottsucher werden, bis sie ihn finden und durch ihn selig werden. Aber von einem Theil der Geschichte gilt es in einer Weise, die ihn aus der übrigen Geschichte heraushebt. Das ist die Geschichte, die sich in der Mitte der Geschichte zugetragen hat. Das ist die Geschichte, die Jesus Christus zum Inhalt hat — sein Werden und Kommen im alten Bund, sein Leben und Wirken in der Welt, sein Sterben und Auferstehen, seine Bethätigung im Geist an den ältesten Zeugen und durch sie, durch ihr Wort bis ans Ende der Tage. Von dieser Geschichte handelt die Schrift, deshalb ist sie die Urkunde der Offenbarung, weil sie diese Geschichte zum Inhalt hat, die die Geschichte der Offenbarung im engeren Sinne ist. Daß es sich so verhält, daß diese Geschichte eine solche besondere Bedeutung hat, und die heilige Schrift als deren Urkunde sich aus dem übrigen Schriftthum der Vergangenheit unvergleichlich heraushebt, das brauche ich hier nicht darzulegen. Es bildet die Voraussetzung der Erörterung und darf unter allen, die die Frage, was schriftgemäß sei, bewegt, als zugestanden gelten. Was hier in Betracht kommt und hervorgehoben werden muß, ist das andere, daß diese in der Schrift bezeugte Offenbarung ihren Zweck nur erreicht, wenn und indem sie Glauben findet, wie eben gezeigt ward. Denn die Folge davon ist, daß die Offenbarung immer nur durch die Vermittlung des Glaubens die Lehre bestimmen, bezw. Inhalt von Lehre werden kann.

Und zwar wird dann auch in aller Lehre zum Ausdruck kommen, daß die offenbarte Wahrheit eine dem Glauben gegebene

ist. Das kann nicht anders sein. Wahrheit haben wir immer nur in der Beziehung des Subjekts auf das Objekt. D. h. die Wahrheit entspringt jedesmal nur da, wo die dieser Wahrheit entsprechende Beziehung des Subjekts auf das Objekt zustande kommt. Das gilt ganz allgemein auf allen Erkenntnißgebieten. Das stellt sich auf dem Gebiet der Gotteserkenntniß darin dar, daß Gott nur dem Glauben gegeben ist, und daß man die Wahrheit über Gott nur zum Ausdruck bringen kann, so wie sie dem Glauben gegeben ist. Sieht man davon ab, so verschiebt man die Wahrheit selbst, man erreicht und bringt dann etwas, worauf vielleicht noch ein Hauch der Wahrheit ruht, aber nicht sie selbst, sondern ein Gebilde, an dem die eigene Meinung und Klugheit vor Allem gezimmert hat. Und von diesem Ursprung der Erkenntniß aus dem Glauben kann und darf auch die Wissenschaft, die Dogmatik nie abstrahiren. Ja, sie redet anders als das lebendige Wort der Verkündigung. Sie ist überlegter, gemessener. Sie trägt, mit Schleiermacher zu reden, statt der rednerischen und dichterischen die darstellend belehrende Art an sich. Aber immer muß sie in der Wahrheit bleiben, wie sie in der Grundbeziehung des Glaubens auf die Offenbarung gegeben ist.

Damit dürfte nun aber klargestellt sein, wie es gemeint war, daß der Schriftgebrauch, aus dem Lehre und Verkündigung hervorgeht, an dieses Verhältniß von Offenbarung und Glaube gebunden ist. Die in der Schrift enthaltene und bezeugte Offenbarung weckt den Glauben, und mit der Lehre, mit der Verkündigung ist es nur recht bestellt, wenn sie aus diesem Glauben hervorgeht. Die Antwort auf unsere Frage lautet daher kurz und bündig so: schriftgemäß ist jeder Satz, der sich als ein richtiger Ausdruck dieses Glaubens erweist. Oder: schriftgemäß ist jeder Satz, der ein nothwendiges Glied im lehrhaften Ausdruck des Glaubens ist, der sich die in der Schrift bezeugte Offenbarung angeeignet hat.

Aber freilich, mit einer solchen allgemeinen These ist noch nicht viel erreicht. Auf die Anwendung und Ausführung im einzelnen kommt es an. Erst sie ist im stande, Werth und Unwerth

eines allgemeinen Prinzips zu erweisen. Doch kann eine Anwendung und Durchführung hier nicht versucht werden. Das greift über den Rahmen einer Abhandlung weit hinaus. Nur eine Dogmatik könnte sie geben. Immerhin darf ich auch nicht ganz daran vorübergehen. Einige Bemerkungen wenigstens sind zur näheren Bestimmung unerläßlich.

Ich greife dabei auf das zurück, was ich weiter oben über den doppelten Sinn unserer Frage, über die konstitutive und kritische Bedeutung ihrer Beantwortung gesagt habe. Eines nach dem anderen bespreche ich kurz, zuerst jenes und dann dieses.

Es handelt sich also zunächst nicht darum, wie wir die einzelne Lehre an der Schrift zu prüfen haben, ob sie schriftgemäß sei oder nicht. Es handelt sich vorerst darum, wie wir in Theologie und Kirche zu einer schriftgemäßen Lehre im ganzen gelangen. Und da meine ich, daß es zweierlei ist, was hierfür in Betracht kommt, die geschichtliche Gottesoffenbarung, wie sie in der Schrift bezeugt ist, und der Glaube. In die erstere schließe ich dabei das wirklich geschichtliche Verständniß der Schrift mit ein, welche ich vorhin als die Voraussetzung und Grundlage alles weiteren bezeichnete. Aber nun nicht, als wenn es das ganze wäre oder für sich schon genügte. Es ist Grundlage und Voraussetzung, aber nicht die Sache selbst. Eine rein geschichtliche Betrachtung wird immer noch anders aussehen, als was wir hier brauchen. Hier gehört der Glaube nothwendig mit dazu. Denn er ist es, der aus dem geschichtlichen Stoff erst ein ganzes macht mit Vordergrund und Hintergrund, wie vorhin davon die Rede war. Er kann es, weil er in dem lebt, was den Herzschlag dieser ganzen Entwicklung bildet, und was in ihrer Höhe und Mitte als ihr höchster Sinn offenbar geworden. D. h. er kann es, weil er in Christus lebt. Handelt es sich aber dann darum, die Erkenntniß zu entwickeln, die diesem Glauben an Christus, an die in der Schrift bezeugte Offenbarung Gottes gegeben ist — so ist das eine völlig andere Aufgabe, als die Darstellung des biblischen Stoffs. Kein Satz kann aus dem einen ins andere übertragen werden. Oder dann vielleicht einiges aus den Schriften der Apostel, weil diese auch aus dem Glauben an den erschienenen

Christus geredet haben. Aber dieses etwaige Zusammentreffen ist zufällig. Es ist nicht der Grund für die Schriftgemäßheit der Lehre. Der Grund hierfür liegt in der durch den Glauben vermittelten inneren Beziehung zwischen der Offenbarung und der Lehre, darin, daß die Lehre, weil durch den Glauben, deshalb durch die Offenbarung gebunden ist. Sie ist eben schriftgemäß in dem vorhin angegebenen Sinn.

Nun weiß ich wohl, was man hierauf sagen und einwenden wird. Man wird sagen: der Glaube hier und der Glaube da, wer bürgt uns denn für den Glauben? Das läuft ja doch auf einen maaßlosen Subjektivismus hinaus. Und ich will etwas hinzufügen, was diesen Eindruck vielleicht noch zu verschärfen dient. Nämlich eine Erinnerung daran, daß die heiligen Schriften nicht bloß das Zeugniß von der Offenbarung, sondern auch allerlei Theologie enthalten. Ich würde sagen, das seien peripherische Gedanken, die das Zeugniß von der Offenbarung umspielten, oft in ungeschiedenem und äußerlich gar nicht zu scheidendem Zusammenhang mit diesem Zeugniß. Es beweise das, daß auch die heiligen Schriftsteller sich ihre Gedanken über den Glauben gemacht — sie in ihrer Weise, wie wir in unserer Weise. Alles dies verdiene die sorgfältigste Beachtung von unserer Seite, schon wegen seines Zusammenhangs mit dem Zeugniß von der Offenbarung und dann auch, weil es uns in seiner inneren Motivirung den Glauben seiner Urheber um so besser verstehen lehre. Aber davon sei nun freilich keine Rede, daß das in irgend einer Weise für unseren Glauben oder für unsere Theologie verbindlich sei. Wir hätten uns vielmehr überzeugt, daß jeder Versuch, die damaligen Gedanken in die Gegenwart herüberzunehmen, etwas innerlich unmögliches sei und nothwendig in willkürliche Behandlung des biblischen Stoffs umschlage. Das hebe jedoch die durch den Glauben vermittelte Schriftgemäßheit der Lehre nicht auf, ja beeinträchtige sie nicht einmal. Der Glaube sei in der Schrift wie das Kind im Hause und nicht wie der Knecht in den Vorhöfen.

In der That, das wird dazu dienen, den Eindruck des Subjektivismus noch zu verstärken und die darauf lautende Anklage um so bestimmter hervorzurufen. Aber ich meine, es sei bei diesem

Eindruck eine Kleinigkeit vergessen — eine Kleinigkeit, die doch die Hauptsache ist. Und das ist das, was wir unter der Offenbarung und unter dem Glauben zu verstehen haben. Die Offenbarung hat überall die praktische Abzweckung auf den Menschen, auf seine Umwandlung, auf seine Versöhnung und neue Geburt aus Gott. Man kann sie nicht verstehen und beschreiben, ohne daß diese Züge als die lebhaftesten in ihr hervortreten. Denn das ist es ja, was sie ist: Offenbarung Gottes zu unserem Heil — wer kann es oder will es leugnen? Und wiederum, die aus dem Glauben entwickelte Erkenntniß enthält überall den Hinweis auf diese praktische Stellung des Gläubigen zu Gott, zur Welt und zu den Menschen. Das ist die Klammer. Darin wird der Zusammenhang nachgewiesen. Daran bewährt sich die Schriftgemäßheit der Lehre. Ist diese dann nicht eine Wirklichkeit? Eine Wirklichkeit, die sich aufzeigen läßt? Ich behaupte ja. Aber mehr als das. Ich behaupte, daß es einzig und allein diese Schriftgemäßheit ist, auf die es irgend ankommt oder ankommen kann. Denn darauf kommt es einzig an, daß wir so in Gott leben lernen, wie Gott nach seiner Offenbarung will, daß wir es thun sollen, und wie es daher ihm, seinem ewigen Wesen und ewigen Willen entspricht. Alles andere ist im Vergleich damit gleichgültig oder doch höchstens nur Mittel zum Zweck. Und alle unsere Erkenntniß Gottes und der gesammten Wirklichkeit, wie sie im Licht der Gotteserkenntniß gesehen und erkannt wird, hat nur Werth und entspricht der Wahrheit nur dann, wenn sie auf diesem Leben in Gott beruht und dadurch bestimmt wird. Sucht man daher die Schriftgemäßheit in jener anderen Richtung, versucht die Lehre in eine direkte Uebereinstimmung mit den biblischen Aussprüchen zu bringen, so jagt man nicht blos einem Phantom nach, sondern läuft auch Gefahr, diejenige Schriftgemäßheit der Lehre zu verfehlen, auf die es allein ankommt und die zu erreichen möglich wäre. Wird doch von den meisten bis jetzt die Uebereinstimmung der Worte auf das eifrigste gesucht, während die sachliche Einheit, die wirkliche Unterordnung der Lehre unter die Schrift dem Zufall überlassen bleibt.

Aber die Frage nach der Schriftgemäßheit hat zugleich einen kritischen Sinn, wie ich es nannte. Da lautet sie nicht: wie gelange ich zu einer schriftgemäßen Lehre oder Verkündigung? sondern vielmehr: entspricht diese oder jene gegebene Lehre der Schrift, ist sie wirklich schriftgemäß, so daß ich sie mir um der Schrift willen muß gelten lassen? Inwiefern jedoch auch hierfür in der aufgestellten These der Kanon gegeben ist, ergiebt sich aus dem, was jetzt entwickelt worden. Er lautet dahin, daß es bei solcher Prüfung auf die praktischen Beziehungen der Lehre ankommt.

Wer einen in der Kirche entstandenen Lehrsatz direkt mit der Schrift vergleicht, an ihr prüft oder aus ihr entwickelt, der mißhandelt in der Regel die biblischen Texte. Denn das nenne ich eine Mißhandlung dieser Texte, wenn ihnen Antworten auf Fragen abgequält werden, die ihr Urheber sich nachweisbar niemals gestellt hat. Und es giebt kaum eine Stelle im neuen Testament, die sich in ihrem Wortlaut mit einem Satz des Dogmas berührt, und die nicht auch heute noch im Zeitalter der historisch-grammatischen Auslegung unverdrossen in diesem Sinn mißhandelt würde. Sagt man aber, um dies zu entschuldigen, daß doch in der Schrift vielfach der Ansatz zu dem gegeben sei, was dann später in der Kirchenlehre bestimmtere Gestalt gewonnen habe — so ist zu erwidern: das heißt die Schrift zum schwächlichen Anfang der kirchlichen Lehrüberlieferung machen, das mag sie für den Katholicismus sein, für uns in der evangelischen Kirche ist sie die maaßgebende Urkunde der göttlichen Offenbarung. So kann man die Prüfung daher wirklich nicht anstellen, wenn die Frage nach dem, was schriftgemäß ist, ihr volles Gewicht behalten soll.

Worauf es ankommt, ist vielmehr dies, ob die betreffende Lehre mit ihren *praktischen* Zusammenhängen, ihren Voraussetzungen und Folgerungen, sich an der Schrift bewähren läßt. Ist z. B. die Zweinaturenlehre in der Christologie schriftgemäß? Von vielen wird es so angesehen. Sie beweisen es durch allerlei Aussprüche der Schrift, mit deren Auslegung es dabei auf die eben erwähnte Mißhandlung der Texte hinauszulaufen pflegt.

Aber die Frage ist so überhaupt falsch gestellt. Man muß fragen, ob die Auffassung des Heils, die dieser Lehre zu Grunde liegt, die biblische ist. Denn das ist es, was über die Schriftgemäßheit entscheidet. So gestellt hat die Frage auch den Vortheil, den die richtige Fragestellung in der Regel mit sich bringt, daß nämlich die Antwort gar nicht zweifelhaft sein kann. Sie muß verneinend ausfallen. Wer die Frage anerkennt, kann nicht anders als sie verneinen. Und wie es sich in diesem Fall stellt, so in anderen. Es läßt sich nach diesem Kanon wirklich beurtheilen, ob die einzelne Lehre schriftgemäß ist oder nicht. Und es ist Aussicht vorhanden, sobald die Frage so gestellt wird, daß man sich über deren Beantwortung je und je auf objektive Weise einigen kann.

Freilich, weniger bequem ist diese Methode des Schriftgebrauchs, als die alte war. Sie verlangt von uns, daß wir bei der Verwerthung des einzelnen stets das ganze im Auge haben und behalten. Sie verlangt insbesondere, daß wir im Glauben leben und durch den Glauben in der Schrift. Aber das wird kein ernster Christ für einen Nachtheil halten. Denn das ist nichts anderes, als was von jedem evangelischen Theologen unbedingt verlangt werden muß. Es kann einer theologischen Methode nur zur lebhaftesten Empfehlung dienen, wenn ihre Handhabung nicht möglich ist ohne lebendigen Glauben. Denn ohne diesen Glauben ist die Theologie nichts als ein zufälliges Conglomerat von allerlei Ausschnitten aus Geschichtswissenschaft und Philosophie. Nur wenn sie am Glauben Anfang, Mitte und Ende ihrer Wege hat, ist sie ein lebendiges ganzes. Vollends ist der praktische Kirchendienst ohne den Glauben ein Vorgeben und eine Heuchelei. Die Theologie erfüllt ihre Pflicht in der Kirche nur, wenn sie das ihren Schülern im ganzen wie im einzelnen immer wieder einzuprägen geeignet ist.

Zur Methode der biblischen Theologie des Neuen Testamentes[1].

Von

Lic. theol. **G. Adolf Deißmann**,
Privatdocenten und Repetenten zu Marburg.

Der Wunsch, mit welchem der Begründer der biblischen Theologie, Johann Philipp Gabler, seine epochemachende Altorfer Antrittsrede von 1787 schloß: „optandum vero est propter ipsius religionis integritatem et sanctitatem, ut theologiae scientia et biblica et dogmatica in dies laetius efflorescat", ist, auch wenn man von der zweifellos in Blüthe stehenden Dogmatik absieht, in mehr als einer Hinsicht in Erfüllung gegangen. Seit der Unabhängigkeitserklärung der biblischen Theologie von der Dogmatik sind hundert Jahre ernster Arbeit verflossen, als deren wichtigstes Ergebniß heute wohl die Thatsache bezeichnet werden darf, daß über den rein historischen Character der neutestamentlichen Theologie kaum noch ein Zweifel besteht. Wissenschaftliche Reconstruction der religiös-sittlichen Gedanken des Urchristenthums, das ist ihre Aufgabe, und wenn diese festgestellt ist, dann ist der sichere Ausgangspunkt für die Frage nach der Methode dieser Disciplin gegeben.

Dann kann es für eine methodische Erwägung nicht viel ausmachen, ob man den Begriff „Urchristenthum" identificirt mit dem Begriffe „Christenthum des neutestamentlichen Kanons", oder ob man sich zur Ermittelung dieser Größe von dem Urtheile der kanonbildenden Theologen der alten Kirche principiell frei

---

[1] Probevorlesung, gehalten vor der hochwürdigen Theologischen Fakultät der Universität Marburg am 9. August 1892.

macht. Wir entscheiden uns zwar für die letztere Seite, weil der Historiker auch den Schein einer gebundenen Marschroute vermeiden soll; wir glauben aber, daß eine doppelte Erwägung den Unterschied beider Auffassungen als einen nicht sehr bedeutenden darthun wird. Einmal wird auch die „freie Untersuchung" der urchristlichen Gesammtliteratur zu der Erkenntniß von dem eigenthümlich klassischen Werthe der im Neuen Testament zusammengestellten Schriftdenkmäler führen, sodann aber wird auch der Forscher, welcher seinen Orientirungspunkt sofort innerhalb des Neuen Testamentes nimmt, doch die Grenzen zwischen Kanonischem und Nichtkanonischem selbst von hier aus als fließende anerkennen müssen.

Mit der Thatsache, daß der geschichtliche Character unserer Disciplin allgemein zugegeben ist, hängt weiter auch die andere Erkenntniß zusammen, welche ebenfalls als ein sicherer Ertrag der hundertjährigen Arbeit seit Gabler bezeichnet werden darf und deshalb methodisch kaum noch gerechtfertigt zu werden braucht: man weiß, daß es ein Fehler ist, die Gedanken der ersten Christen in Formen darzustellen, welche ihnen fremd sind, mit anderen Worten, die biblische Theologie mit den formalen Mitteln der Dogmatik aufzubauen. Wenn sich auch die Lehrbücher und Monographieen factisch noch nicht alle von diesen fremdartigen Schablonen losgemacht haben, so wird doch schwerlich ein Vertreter des Faches theoretisch den Satz verfechten, die richtige Fragestellung gewinne man durch Einführung von Kategorieen wie „Trinität", „zwei Naturen oder drei Aemter Christi", „ordo salutis" und dergleichen.

Die methodischen Probleme der Gegenwart liegen in einer anderen Richtung. Sehen wir recht, so sind es im wesentlichen die Fragen nach den geschichtlichen Voraussetzungen des Urchristenthums, sowie nach dem Umfange und der Anordnung des Stoffes, über welche verhandelt wird. Indem wir im Folgenden versuchen, die Grundsätze darzulegen, welche uns für die richtige Behandlung der biblischen Theologie des Neuen Testamentes maaßgebend zu sein scheinen, werden wir Gelegenheit haben, zu den einzelnen Fragen Stellung zu nehmen.

Wenn es sich für den neutestamentlichen Theologen darum handelt, die religiös-sittlichen Gedanken des Urchristenthums zu reproduziren, dann ergeben sich ihm von selbst drei Hauptaufgaben: er hat festzustellen

1. den religiös-sittlichen Gedankengehalt des Zeitalters, in welchem das Christenthum entstanden ist und an welches sich sein Evangelium richtete,

2. die eigenthümlichen Einzelgestaltungen des urchristlichen Bewußtseins,

3. seinen Gesammtcharacter.

1. Das Christenthum ist auf jüdischem Boden erwachsen, aber es hat die Schranken der nationalen Individualität bald durchbrochen und sich schon in seiner klassischen Zeit an die antike Welt überhaupt gewendet. Dieser Thatbestand veranlaßt uns zu der Forderung, daß die geistige Situation des Jahrhunderts der Religionswende als der erste Gegenstand der Untersuchung erkannt werde. Wenn dagegen geltend gemacht werden sollte, es sei dies eine Belastung der Disciplin mit fremdartigen Stoffen, so wollen wir gerne zugeben, daß es sich bei dem großen Umfange des in Betracht kommenden Materials für die Zwecke des akademischen Unterrichtes allerdings vielleicht empfehlen würde, diese Aufgabe einer besonderen Disciplin zuzuweisen, die sich dann zu der neutestamentlichen Theologie verhalten würde, wie die Geschichte des Volkes Israel im Zeitalter Jesu Christi zu der Geschichte des ältesten Christenthums. Aber das ist doch eine bloße Zweckmäßigkeitsfrage, und selbst wenn man sie in dem angedeuteten Sinne beantwortet, dann kann dadurch nicht im geringsten die Ueberzeugung erschüttert werden, daß die Kenntniß des unmittelbar vorchristlichen Bewußtseins die nothwendige Vorbedingung für das religionsgeschichtliche Verständniß des Christenthums selbst ist und daß daher seine wissenschaftliche Darstellung in einem organischen Zusammenhange mit unserer Disciplin steht. Der neutestamentlichen Theologie könnte diese Aufgabe erlassen werden, der neutestamentliche Theologe muß sie sich stellen.

Ist diese Behauptung richtig, dann ist es nur consequent,

nicht bloß die religiös-sittlichen Verhältnisse des Judenthums in den Bereich der Forschung zu ziehen, sondern auch die des hellenisch-römischen Heidenthums. Doch bevor hierauf des näheren eingegangen werden kann, ist zur Characterisirung unseres methodischen Interesses nothwendig, sich zu einer gegenwärtig viel verhandelten Frage zu äußern. Daß die Fassung der Aufgabe in unserem Sinne die meiste Aussicht auf ein richtiges Verständniß des ersten Christenthums eröffnet, ist die Meinung vieler Theologen, aber bei hervorragenden Vertretern birgt sich in dieser These die weitere Ansicht, daß es auf diesem Wege möglich sei, die Herkunft der einzelnen christlichen Gedanken zu ermitteln oder wenigstens ihre Keime und Ansätze aufzuweisen. Das Recht dieser Erwartung soll vom Standpunkte des voraussetzungslosen Historikers aus nicht bestritten werden, wohl aber die Möglichkeit einer fruchttragenden Lösung der so gestellten Aufgabe. Wir sind gewiß der Ueberzeugung, daß das Christenthum in der Geschichte entstanden ist; Christus kam in der Fülle der Zeit εἰς τὸν κόσμον, und das neutestamentliche Wort für dieses Kommen ist nicht das παρεισῆλθεν. Wir sind gewiß der Ueberzeugung, das das Neue Testament nicht ein vom Himmel gefallenes Buch ist, wie die δύναμις κεκαλυμμένη der Elkesaiten, sondern sich durch hunderte von Fäden verknüpft weiß mit der auf ein Jahrtausend zurückblickenden Cultur seiner Entstehungszeit — aber wir meinen auch, daß es eine ungeschichtliche Vergewaltigung genialer Persönlichkeiten ist, wenn man das Ganze ihrer Gedankenwelt, anstatt es eben als ein Ganzes aufzufassen, um jeden Preis zu begreifen sucht als das Resultat einer Anzahl von nachweisbaren Summanden. Das Selbstbewußtsein einer Persönlichkeit können wir reconstruiren, wenn uns literarische Quellen in genügendem Maaße zu Gebote stehen, nicht aber die Genesis dieses Selbstbewußtseins, weil die Geschichte über die Geburtsstunden menschheitsfördernder Gedanken in Keuschheit und Weisheit zugleich ihren Schleier ausbreitet.

Wenn wir also mit Nachdruck fordern, daß der neutestamentliche Theologe sich ein genaues Verständniß der außerchristlichen Gedankenkreise aneigne, so leitet uns dabei nicht die Hoffnung,

die Entstehung des Christenthums erklären zu können, und wir fürchten uns nicht vor dem naheliegenden Vorwurfe, diese Ablehnung sei nur eine Verhüllung der alten unerträglichen Anmaßung der Theologen, daß das Christenthum auf Offenbarung beruhe. Von dem Anspruche, geoffenbarte Wahrheit darzustellen, gingen wir nicht aus, weil wir das Vertrauen zu der inneren Macht der neutestamentlichen Gedanken haben, daß der Eindruck ihrer unerfindbaren Hoheit vielmehr das Resultat ihrer voraussetzungslos schlichten Reproduction sein wird. Denselben methodischen Gedanken von der Anerkennung des Rechtes genialer Persönlichkeiten in der Geschichte würden wir mit gleicher Entschiedenheit auch auf anderen Gebieten zur Geltung zu bringen suchen, welche nicht den Verdacht aufkommen lassen, daß man nun einmal von Berufs wegen Advokat und nicht Forscher ist.

Es muß uns nach alledem ein anderes Interesse leiten, und dieses können wir kurz dahin bestimmen, daß es uns darauf ankommt, durch Eruirung jenes Thatbestandes Maaßstäbe zu gewinnen — in doppelter Hinsicht. Einmal soll dadurch die Erkenntniß ermöglicht werden, inwiefern das Christenthum sowohl im innigsten Contact mit seinem Zeitalter steht, als auch dasselbe überragt; zweitens aber soll dadurch ein Bild von der geistigen Verfassung des Publikums geschaffen werden, an welches das Christenthum appellirte. Durch die erste Betrachtungsweise wird die Frage beantwortet: wie erscheint uns heute das erste Christenthum? — durch die zweite die Frage: wie mußte es der damaligen Menschheit erscheinen? Nur durch Rücksichtnahme auf dieses doppelte Interesse erzielen wir ein wahrhaft geschichtliches Verständniß: die Beantwortung der ersten Frage läßt uns das Wesen, die zweite die Wirkungen des ersten Christenthums begreifen.

Von hier aus kann es eine Frage von nur untergeordneter Bedeutung sein, welches die Quellen für diese Vorarbeit der neutestamentlichen Theologie sind. Sicher die Literatur des Juden- und Heidenthums bis etwa in die Mitte des zweiten Jahrhunderts.

In ersterer Hinsicht ist selbstverständlich vor allem das Alte Testament zu berücksichtigen, aber nicht, wie wir es exege-

siren, sondern womöglich, wie es im ersten Jahrhundert verstanden wurde. Die biblische Theologie des Alten Testamentes, wenn sie die geschichtliche Darstellung des religiös-ethischen Gehaltes der alttestamentlichen Schriften ist, darf also in ihrer jetzigen Gestaltung nicht ohne Weiteres als Voraussetzung angesehen werden, schon aus dem einfachen Grunde, weil sie nicht nur formal, sondern auch material von einer Auffassung der israelitischen Religions- und Literaturgeschichte abhängig ist, welche für die Zeit des Neuen Testamentes als vorhanden nicht angenommen werden darf. Das Ideal wäre hier, daß nach der als Einheit aufgefaßten Alexandrinischen Uebersetzung ohne Bezugnahme auf die literarischen Verhältnisse der Originalurkunden, dagegen unter sorgfältiger Verwerthung alles dessen, was man von der altjüdischen Exegese weiß, eine Art alttestamentliche Theologie entworfen würde, welche etwa das theologische Bewußtsein eines Philo widerspiegeln würde. Gegenüber der von angesehener Seite vertretenen Ansicht, daß die Betrachtung des kanonischen Alten Testamentes genüge, müssen wir betonen, daß es doch wohl kaum geschichtlich zu rechtfertigen ist, die sogenannte Apokryphische Literatur des Alten Testamentes und was man Pseudepigrapha nennt, endlich auch Philo und Josephus außer Acht zu lassen. Weshalb die Denkmäler einer religiös so sehr interessirten Zeit, welche zudem die Brücke bildet vom Alten zum Neuen, ignorirt werden sollen, ist uns unverständlich. Hierher gehört endlich auch die Frage nach der Benutzung rabbinischer Quellen, zumal man neuerdings in ihnen den „Hauptschlüssel zur paulinischen Theologie" entdeckt zu haben glaubt. Wenn zur Stütze dieser Ansicht auch mit Recht geltend gemacht wird, daß die in nachchristlicher Zeit schriftlich fixirten Lehren der rabbinischen Theologie schon längst in der mündlichen Ueberlieferung vorhanden waren, so ist doch eine Stellungnahme zu dieser interessanten Frage zur Zeit noch von der Lösung schwieriger Probleme abhängig, und wir müssen also auf eine sichere Antwort vorläufig verzichten.

Das Recht, neben der jüdischen auch die griechisch-römische Literatur zu durchforschen, ergiebt sich aus dem Umstande, daß

sowohl literarische Vertreter des Urchristenthums, als auch die meisten, denen das Evangelium gepredigt wurde, irgendwie mit hellenischen Bildungselementen in Berührung standen. Und wenn es nur der eine Logosbegriff wäre, der im griechischen und neutestamentlichen Denken uns begegnet, so könnte er schon ein Anlaß sein, als die geschichtliche Voraussetzung des Neuen Testamentes nicht allein die jüdische Literatur und vollends nur das Alte Testament anzusehen, sondern in der großartigeren Weise eines Justin und Clemens neben den Mose den Plato zu stellen. Aber wir haben ja eine ganze Reihe von Vorstellungen, welche als Gemeingut der Alten zugleich in den Denkmälern der populären Geistesbildung des Heidenthums und im Neuen Testament sich finden; wir erinnern an die Vorsehungs-, Geistes- und Dämonenlehre, die Eschatologie, die Opfervorstellung und besonders an die bunte Mannigfaltigkeit der ethischen Gedanken. Daß durch den Nachweis analoger Vorstellungen auf beiden Gebieten das Christenthum nicht entwerthet wird, steht uns fest. Vielmehr wird dadurch nur deutlich gemacht, daß die alte Welt, indem sie der neuen Botschaft eine Fülle von Anknüpfungspunkten bot, wirklich in ihr Pleroma eingetreten war. Und diesen weltgeschichtlichen Gedanken entlehnen wir dem Apostel Paulus. Wie freilich davor gewarnt werden mußte, das von der Exegese der Gegenwart interpretirte Alte Testament zu Grunde zu legen, so wird auch hier darauf hinzuweisen sein, daß man von der antiken Literatur im weitesten Sinne vor allem die Schriften ins Auge fasse, welche dem populären Durchschnittsbewußtsein der Kaiserzeit am nächsten stehen, besonders die der jüngeren Stoa, nicht aber in erster Linie Plato und Aristoteles. Als die Gottesgelehrten noch zugleich Philologen und die Philologen nicht ohne Gottesgelehrsamkeit waren, entstanden werthvolle, für die Lösung unserer Aufgabe auch heute noch brauchbare Materialsammlungen, welche von der Gegenwart theils vergessen sind, theils aus methodischen Gründen vernachlässigt werden. Es wäre der Mühe werth, das alte universellere Interesse der Theologie für die antike Welt wieder zu beleben, auch mit Rücksicht auf die dogmenhistorische Weiterentwicklung der Kirche. Wir glauben, daß die Geschichte nicht nur eine Hellenisirung des

Christenthums kennt, sondern auch eine Christianisirung des Hellenenthums.

2. Als die zweite Hauptaufgabe des neutestamentlichen Theologen bezeichneten wir die Feststellung der eigenthümlichen Einzelgestaltungen des urchristlichen Bewußtseins. Die Thatsache, daß es solche gibt, ist nicht aus einer Gesammtauffassung des apostolischen Zeitalters heraus zu begründen; sie ist vielmehr das Ergebniß der Einleitungswissenschaft und der Exegese, welche Disciplinen von der biblischen Theologie vorausgesetzt werden dürfen, wenn sie auch selbst wieder in wichtigen Einzelheiten die biblische Theologie um Rath fragen müssen.

Drei Hauptgestaltungen können ohne Mühe ermittelt werden, die synoptische Verkündigung Jesu, das paulinische und das johanneische Christenthum, mit welcher Reihenfolge zugleich ein geschichtliches Urtheil ausgesprochen ist. Die sogenannte deuteropaulinische Literatur in der Darstellung des Paulinismus von den Homologumena zu trennen, haben wir keine Veranlassung; ihre Aussagen werden stets als Commentar oder als Consequenz der paulinischen Originalgedanken herangezogen werden können. Vor eine methodische Schwierigkeit hinsichtlich der äußeren Anordnung stellen uns erst die übrigen Schriften des Neuen Testaments. Soll man aus den Petrusbriefen oder gar nur aus dem ersten Petrusbriefe allein einen eigenen „Lehrbegriff" herauszuheben suchen? Und aus dem Jacobus- und dem Hebräerbriefe? Und wie steht es mit der Apostelgeschichte und der kanonischen Apokalypse? Es ist bekannt, daß man Versuche gemacht hat, hier überall zu individualisiren. Aber diese Methode zeugt vielleicht von einer noch nicht völligen Ueberwindung dogmatischer Bestimmtheit. „Lehrbegriffe"? Die meisten Aussagen der Briefe sind Gelegenheitsaussagen; sie sollen trösten, ermahnen, richten. Selbst äußerlich so lehrhafte Partieen, wie die des Paulus über das Gesetz, können ihr practisches Colorit nicht verleugnen; sie sind nicht theologische Paragraphen, sondern zunächst Bekenntnisse einer mit dem religiösen Partikularismus und Mechanismus ihrer Zeit ringenden Menschenseele und sprechen uns deshalb,

trotzdem wir Modernen von noch anderen Problemen gequält werden, so echt menschlich, so verwandt an. Daß der erste christliche Theologe einen „Lehrbegriff" wohl auch gehabt hat, soll nicht geleugnet werden, aber von den wenigen Blättern, welche uns von ihm erhalten sind und auf denen er die practischen Fragen eines mannigfach bewegten Gemeindelebens beantwortet hat, kann kein theologisches System abgelesen werden. Wie viel weniger aus so kleinen Schriften, wie den katholischen Briefen.

Damit stehen wir aber bereits mitten in der Erörterung einer Frage, welche eine methodische im eminenten Sinne ist und daher sofort erledigt werden soll: haben wir in den Schriften des Neuen Testamentes die Urkunden einer theologischen Wissenschaft oder einer religiös-sittlichen Gesinnung? Diese Frage setzt allerdings voraus, daß man sich darüber klar ist, wie verschiedene Dinge Theologie und Religion sind. Sie kann unseres Erachtens mit ausschließender Bestimmtheit weder nach der einen, noch nach der anderen Seite beantwortet werden. Aber wir haben schon angedeutet, was wir für das relativ Richtigste halten. Wenn wir demgemäß den religiös-sittlichen Character der urchristlichen Zeugnisse mit Nachdruck geltend machen, so wollen wir damit jedoch nicht die Thatsache verdecken, daß im Neuen Testament auch Theologie enthalten ist, in den synoptischen Quellen so gut, wie bei Paulus und den anderen, nur freilich keine theologischen Systeme. Darum muß es der neutestamentliche Theologe als seine Aufgabe ansehen, die Unterscheidung rein religiöser resp. ethischer Aussagen von den theologischen klar durchzuführen. Bei Paulus z. B. würde es sich darum handeln, festzustellen, kurzgesagt, was Gnosis des Gottesgelehrten und was Pistis des Gotteskindes ist. Seine Stellung zur heiligen Schrift, also Hermeneutik und Exegese, seine Methode der theologischen Spekulation, also die Art und Weise, wie er sich den Werth der Heilsthatsachen zu verdeutlichen sucht durch Zuhilfenahme von Gedanken, welche in dem religiösen, rechtlichen und sittlichen Vorstellungskreise seiner Zeit geläufig waren — das etwa würde zu seiner Theologie gehören. An manchen Punkten wird es allerdings bei ihm und den anderen zweifelhaft bleiben, wo das theo-

logische Interesse aufhört und das religiöse in sein Recht eintritt. Durch eine solche Fragestellung wird Paulus, oder wer sonst daraufhin angesehen wird, nicht halbirt; vielmehr wird der paulinische Gedanke von dem Schatze in den thönernen Gefäßen hier einmal als methodisches Princip aufgefaßt. Wie wichtig dieses Princip für die Gesammtbeurtheilung der urchristlichen Literatur überhaupt ist, scheint uns durch die neueste kritische Bewegung bestätigt zu werden. Die Bestreitungen der Echtheit auch der seither niemals bezweifelten Paulusbriefe stützen sich zum Theil auf angebliche Diskrepanzen innerhalb des Ideengehaltes dieser Schriftwerke. Wir sehen aus diesem Argumente, daß auch auf Seiten der am weitesten links stehenden Theologie die verkehrte, vielleicht als unbewußte Nachwirkung des Inspirationsdogmas erklärliche Meinung herrscht, Paulus müsse in jedem Falle ein Dogmatiker gewesen sein, dessen Aussagen überall sich in die Paragraphen eines wohlüberlegten Systems müßten einordnen lassen. Zugegeben, daß der Apostel auch Theologe war, wer sagt uns, daß für ihn die Möglichkeit einer Inconsequenz oder einer Antinomie nicht vorhanden war, eine Grenze, welche doch selbst die holländischen Theologen bis jetzt noch nicht haben überschreiten können? Widersprüche in einem als Doktrinär aufgefaßten Schriftsteller zu entdecken, ist eine Kleinigkeit. Paulus aber ist kein Doktrinär, auch als Theologe nicht, am wenigsten als Christ.

Nicht dieselbe, aber eine verwandte Fragestellung ist in einer neueren Monographie mit großem Geschicke fruchtbar gemacht worden und verdient eine recht sorgfältige Beachtung: wo haben wir Aussagen der naiven Frömmigkeit des Volkes und wo Aussagen der ethisch mehr abgeklärten Frömmigkeit der geistigen Führer? Das Neue Testament zeigt, und hier erscheint uns die Grenze zwischen Kanonischem und Apokryphischem besonders klar als eine verschwimmende, bereits die Anfänge jener Legendenbildung, welche stets zu den characteristischsten Merkmalen der an dem massiv Wunderbaren sich am meisten erbauenden volksthümlichen Frömmigkeit gehört. Man hat kürzlich eine „bäuerliche" Glaubens- und Sittenlehre geschrieben und damit unsere Fragestellung auf die Gegenwart angewendet; sie ist aber für die Ge-

sammtgeschichte unserer Religion von höchstem Interesse. Die Apostelgeschichte gehört theilweise mit zu den Denkmälern der ältesten Volksfrömmigkeit, was vielleicht dann am deutlichsten wird, wenn wir ihre Aussagen über das πνεῦμα mit denen des Paulus oder Johannes vergleichen: dort sehen wir eine offenbare Freude am sinnlich Imponirenden, hier ein zartes Interesse für die unsichtbaren Gewalten des Sittlichen.

Was uns zu diesen Erwägungen führte, war die Schwierigkeit, den Gedankeninhalt der kleineren Schriften des Neuen Testamentes in das Ganze der biblischen Theologie einzufügen. Den Versuch, die „Lehrbegriffe" dieser einzelnen Fragmente zu isoliren, glauben wir zurückweisen zu müssen; was setzen wir aber an seine Stelle? Es bleibt wohl nichts anderes übrig, als die Gedanken jener Schriften anhangsweise dort unterzubringen, wo sie sich ungezwungen in einer der drei Hauptgestaltungen des urchristlichen Bewußtseins an Analoges etwa anlehnen können. Der Jacobusbrief z. B., einerlei, wann er geschrieben ist, hat eine gewisse innere Verwandschaft mit dem synoptischen Christenthum, die Petrusbriefe mit dem paulinischen, einige Gedanken des Hebräerbriefes vielleicht mit dem johanneischen. Durch diese Anordnung wird freilich die Geschlossenheit nicht erreicht, welche bei der Annahme denkbar ist, daß alle literarischen Dokumente der ersten Christenheit als die Zeugnisse einer allmählichen Entwicklung vom synoptischen Christenthum durch das paulinische hindurch zum johanneischen zu begreifen sind. Aber diese Annahme ist ein Irrthum, welcher schon dann deutlich erkannt wird, wenn die behauptete Fortbildung der synoptischen zu den paulinischen Gedanken auch wirklich im Einzelnen gezeigt werden soll.

Daß in unserer Forderung noch eine Reihe von Einzelproblemen eingeschlossen ist, ist uns nicht entgangen. Wir vergessen nicht, daß das, was wir „synoptisches Christenthum" nannten, keine einheitliche Größe ist; wir wissen wohl, wie verschiedenartig die Gedankenelemente sind, welche durch die Apostelgeschichte oder die Apokalypse des Johannes uns vermittelt werden. Aber wir glauben nicht, daß alle diese Fragen in der nur andeutenden Weise dieser Ausführungen fruchtbar besprochen werden können, und müssen

uns daher mit der Constatirung der Schwierigkeiten hier begnügen.

Ist man sich über die allgemeinsten Züge der Disponirung klar, so beginnt in inductiver Arbeit die Reconstruction der einzelnen Hauptformen. Dabei darf man sich überall auf die Ergebnisse der Interpretation stützen; ob es sich empfiehlt, exegetische Erwägungen in die Darstellung mit aufzunehmen, ist wiederum eine Frage der Zweckmäßigkeit. Principiell darf man dieselben voraussetzen; aber in akademischen Vorlesungen wird es mitunter recht wohl am Platze sein, das exegetische Urtheil kurz zu begründen. Vom gleichen Gesichtspunkte aus halten wir es für empfehlenswerth, die wichtigeren Begriffe statistisch vorzuführen, damit sowohl ihre Frequenz, als auch ihre etwaigen Zusammenhänge mit der semitisch beeinflußten und der klassischen Gräcität deutlicher erkannt werden können.

Die richtige Ordnung der Einzelaussagen wird stets Sache des geschichtlichen Taktes bleiben müssen. Das Naturgemäßeste ist, daß man unter Ablehnung jeder dogmatischen Kategorie sich nach einigen einfachen, aus den Schriftwerken selbst zu entnehmenden Gesichtspunkten zu orientiren sucht. Von selbst werden wir bei den Synoptikern auf den Gedanken des Reiches Gottes geführt, bei Paulus und vielleicht auch bei Johannes auf den des erhöhten Christus. Die Auffassung der neutestamentlichen Urkunden als vorwiegend practisch interessirter Erzeugnisse religiös-sittlichen Empfindens wird einen Schutz gewähren gegen die Versuchung, in haarspaltender Weise zu systematisiren; je mehr Paragraphen, desto mehr Gefächer, in denen die Gedanken des Neuen Testamentes lebendig begraben werden. In die auszulegenden Stücke etwas hineinzugeheimnissen, das ist die Gepflogenheit der rabbinischen Theologie in Synagoge und Kirche; aber der evangelische Forscher darf das Neue Testament nicht so behandeln, wie die Männer der neutestamentlichen Zeit das Alte Testament.

3. Was wir als unsere dritte Hauptaufgabe bezeichneten, die Darstellung des urchristlichen Gesammtbewußtseins, wird — wie auch unsere erste Hauptaufgabe — von einigen wieder

einer eigenen Disciplin zugewiesen, der sogenannten biblischen Dogmatik. Einer der bedeutendsten literarischen Vertreter unseres Faches bezeichnet die biblische Dogmatik als eine systematische Wissenschaft im ausdrücklichen Unterschiede von der biblischen Theologie als einer historischen. Auch hier wollen wir nicht weiter darüber rechten, ob die Feststellung einer besonderen Disciplin nothwendig ist, aber das müssen wir zum mindesten fordern, daß dieselbe auch als eine geschichtliche anerkannt wird. Damit, daß der Historiker eine systematische Darstellung erstrebt, wird er nicht zu einem Systematiker in dem Sinne, den man nun einmal mit diesem Begriffe verbindet.

Das Recht, unsere Aufgabe in der vorgeschlagenen Weise zu erweitern, kann nicht so begründet werden, daß man aus der behaupteten Kanonicität oder gar Inspiration der zu untersuchenden Urkunden den einfachen Schluß auf ihre gedankliche Einheitlichkeit zieht, sondern muß aus der geschichtlichen Thatsache erhärtet werden, daß alle in Betracht kommenden Bewußtseinsformen das Heil der Welt in irgend einer Weise an die Person Jesu Christi ketten. Vielen wird dieser Ausgangspunkt als ein dürftiger erscheinen, dessen Armseligkeit dann besonderes Mitleid errege, wenn man ihn mit dem stolzen Grundsatze der altprotestantischen Theologie vergleiche, daß selbst der Buchstabe der Schrift sei von Gott eingegeben. Aber es ist ein geschichtliches Princip, das wir vertreten, und darin beruht unser Trost und unsere Stärke. Wir trachten damit dem Kindlein nicht nach dem Leben, aber wir suchen es, wie die Hirten vom Felde, in der Krippe.

So glauben wir mit geschichtlichem Rechte den Versuch wagen zu dürfen, in der Mannigfaltigkeit der klassischen Zeugnisse des Urchristenthums eine Einheit nachzuweisen. Freilich nicht eine Einerleiheit! Diese Ueberzeugung ist ebensosehr ein Protest gegen den Versuch, jene einzelnen Bewußtseinsformen durch das Schema des sich ausschließenden Gegensatzes zu begreifen, wie gegen jede Harmonisirung der wirklichen Verschiedenheiten. Es gilt gleichsam einen Querdurchschnitt zu machen. Die Schnittfläche wird keine Einförmigkeit zeigen, wir sehen Mark, Holz, Bast und schützende Rinde, im Holze wieder die sich mählich erweiternden Jahresringe, und doch sehen wir eine Einheit.

Allerdings erfordert dieser Theil der Arbeit ein gut Theil Selbstverleugnung. Wo wir aneinanderreihen möchten, können wir oft nur vergleichen, wo wir Sicheres aussagen möchten, dürfen wir oft nur andeuten. Die methodische Hauptschwierigkeit ist wohl die Wahl der Gesichtspunkte, nach denen man sich richtet. Man wird sich auf die allereinfachsten zurückziehen müssen, wie Gott, Mensch, Sünde, Christus, Heil. Und doch ist die Aufgabe nicht aussichtslos: mögen uns auch die Gestaltungen des rein religiösen Bewußtseins mit ihrer großen Mannigfaltigkeit vor schwierige Probleme stellen, dann wird es doch um so leichter sein, die mehr ethischen Gedanken in ihrer relativ einheitlichen Gesammtrichtung zu verstehen.

Es bedarf nicht des Nachweises, daß diese zusammenfassende Darstellung die Krone des Ganzen ist. Sie wird deshalb auch wohl stets den unfertigsten Eindruck machen, und es sollten sich an sie nur diejenigen heranwagen, welche Schleiermacher die „Virtuosen des Faches" nennt. Vielleicht gehört zu den Kennzeichen eines solchen Virtuosen die Ueberzeugung, daß je mehr Geschichte man lernt, es desto schwieriger wird, Geschichte zu lehren. Wir denken uns, daß in der Beschäftigung mit den Stoffen des Neuen Testamentes ein Anlaß zur Selbstbescheidung liegt und sehen uns hierdurch, da unsere Erwägung ja eine methodische ist, auf das Problem hingewiesen, ohne dessen Lösung alle andere Methode nichts hilft. Wir meinen die *persönliche Stellung des neutestamentlichen Theologen zu seinen Stoffen.* Es liegt uns fern, in die drohenden und ängstlichen Rufe derer einzustimmen, welche voll Eifersucht die bescheidene Sprödigkeit jeder ehrlichen Forscherseele Gottlosigkeit nennen und Unterdrückung des Urtheils als das höchste Maaß der Demuth preisen. Aber wir fordern, daß man in einem persönlichen Zusammenhange mit dem stehe, was man darzustellen hat. Der neutestamentliche Theologe hat keine chronologischen, diplomatischen und archäologischen Probleme zu lösen, sondern das zu ermitteln, was Menschen, ὁμοιοπαθεῖς mit ihm, geglaubt und erkannt, geliebt und gehofft haben. Darum hat seine voraussetzungslose Wissenschaft *eine* Voraussetzung: der Forscher muß fähig sein, religiös-sittliches Leben in der Geschichte zu verstehen.

Zur Kirchenfrage.

Ueber evangelischen Gebrauch von kirchlichen Formeln, insbesondere von Glaubensbekenntnissen.

Von

Karl Sell.

Der „Fall Schrempf" scheint dazu bestimmt, im evangelischen Deutschland eine Reihe Fragen zu Sprache zu bringen, die schon lange, halb unbewußt, auf den Gemüthern lagen. Jede „Frage" bedarf ja zu ihrer gedeihlichen Erledigung einer ihr günstigen Zeitstimmung; ohne diese Gunst der öffentlichen Aufmerksamkeit gehen oft die werthvollsten Erörterungen doch verloren. Jetzt ist für die Fragen nach den fundamentalen Bedingungen des kirchlichen Lebens im evangelischen Sinne wie über Nacht die Zeit der Aufmerksamkeit gekommen. Der „Fall Harnack" hat aus ihnen eigentlich nur eine einzelne zur Diskussion gestellt, nämlich die historisch-dogmatische nach Entstehung und Verbindlichkeit des „apostolischen Glaubensbekenntnisses". An der Entrüstungsbewegung, die bei dieser Gelegenheit entstanden ist, scheint mir weder der Zufall noch kirchenpolitische Mache schuld zu sein, in Wirklichkeit hat sich in diesem pastoralen Aufstand eine schon länger in der Luft liegende Spannung zwischen den Ergebnissen der historischen Wissenschaft einerseits und gewissen dogmatischen Ansprüchen andererseits entladen, die sich in den willkommenen Klassengegensatz von Professorenthum und Pastorenthum verkleiden konnte. Man entnahm dem Votum von Professor Harnack im Schrempfschen Falle die gewiß dringende Frage nach dem Rechte der historischen Forschung über die Grundlagen des Glaubens, und wenn auch mit der darauf gegebenen Antwort im Grunde die beiden

Gegner einverstanden sind, daß nämlich die historische Forschung innerhalb der Kirche nur soweit im Rechte ist, als sie die Grundlagen des Glaubens bestehen läßt (was die in Harnack angegriffene theologische Schule, die eine Schule „kirchlicher" Theologie sein will, durchaus zugiebt), so ist eine Verständigung doch nicht möglich, da beide Theile eine verschiedene Vorstellung von dem haben, was Grundlage des Glaubens ist und sein soll. Die Einen vermögen den Glauben nur zu bewahren in der theologischen Formulirung der „Orthodoxie", die Anderen trennen nach Kräften Glauben und Theologie und halten für fundamental im Glauben nur, was in ihm wirkliches Leben aus Gott und mit Gott ist. Auch diese Auffassung aber ist bedingt, was man nicht zu verschweigen braucht, weil es selbstverständlich ist, durch bestimmte theologische und philosophische Schulvoraussetzungen (meist erkenntnißtheoretischer Art), sie ist nicht ausschließlich religiös und kann es nicht sein, weil sich das religiöse Leben wohl theoretisch, aber niemals praktisch von dem sonstigen Intellekt trennen läßt. Die theologische Wissenschaft trägt in sich neben Glaubenseindrücken auch philosophische Voraussetzungen und um diese dreht sich wohl meist der Streit. Ist aber ein kirchlicher Streit zum theologischen Schulstreit geworden, so befindet er sich in einer Sackgasse. Unsere Schulgegensätze werden sich nie versöhnen; nur eine beiden übergeordnete Instanz vermag verschiedene Schulen zum Dienste derselben Kirche zu verwerthen. — Nun scheint mir der Fall Schrempf dazu angethan, die allerfundamentalsten Fragen des kirchlichen Lebens anzuregen; es steht bei ihm mehr als eine Reihe theologischer Lehrmeinungen, es stehen die Grundlagen der Kirche als einer gottesdienstlichen Gemeinschaft zur Diskussion. Das Auftreten Schrempf's ist der Aufstand des Individualismus gegen die Kirche. Es ist dabei von wesentlichem Werth, daß dieser Individualismus eine so durch und durch ehrenwerthe und fromme Vertretung gefunden hat.

Der Glaube ist das allerinnerste, individuellste Besitzthum eines Menschen, kann es da überhaupt noch einen gemeinsamen Glauben geben? Wie soll es möglich sein, bei der stets vorhandenen extensiven und intensiven Verschiedenheit der Glaubensüber-

zeugungen einen gemeinschaftlichen Gottesdienst zu halten und wird in demselben nicht regelmäßig dem, der ihn nicht leitet, eine Heuchelei zugemuthet, eine Theilnahme an etwas, womit er nicht ganz übereinstimmt? Das sind die Fragen, die ich besonders aus den Sätzen Schrempf's heraushöre, mit denen er seine Stellungnahme zur eventuellen Nachfolge empfohlen hat [1]). Nur zufällig richtete sich sein erster öffentlicher Widerspruch gegen das apostolische Glaubensbekenntniß, er hätte sich ebenso gut gegen Gesangbuch, Kirchenbuch, Bibel als Kirchenlehrbuch richten können. Denn wenn der Glaube, in dem wir uns irgendwie eins fühlen, einfach „Ueberzeugung" ist, nichts wie Ueberzeugung und wenn es Sünde ist, etwas wider seine Ueberzeugung, zu thun, so ist es ebenso eine Sünde, ein Kirchenlied zu singen, mit dem man nicht völlig übereinstimmt, wie das Taufbekenntniß der alten römischen Kirche zu bekennen. Es dürfte darum bei dem Eindruck, den Schrempf's von lauterster Ueberzeugung getragenes Auftreten gemacht, am Platze sein, über den von ihm angegriffenen Gebrauch von altchristlichen Formeln zu reden, indem wir nach evangelischen Grundsätzen dafür im Begriff der Kirche suchen. Es sind nur Bemerknungen, die ich hierüber vortrage und sie beabsichtigen entfernt nicht eine völlige Auseinandersetzung aller einschlägigen Streitpunkte; sie wollen nur die Aufmerksamkeit auf einige nicht genug berücksichtigte Beziehungen richten.

I.

Liturgische Formeln, Gebete, Bekenntnisse, Lektionen, Lieder bilden einen gemeinsamen, heutzutage wieder in reicherer Fülle angeeigneten historischen Besitz der Kirche. Wer darf sie brauchen? Wie darf man sie brauchen? Bei einem Rigorismus, wie er uns jetzt empfohlen wird, schier Niemand mehr. Wir bereiten mit einer vielseitigen Erwägung dieser Frage darum auch Raum für die an vielen Orten im Gange befindliche liturgische Restaurations- oder Reformarbeit.

Schrempf scheint für alle kirchlichen Formeln ohne Unterschied nur eine Weise des Gebrauchs zuzulassen und viele, die er

[1]) Chr. Schrempf, An die Studenten der Theologie zu Tübingen. Auch ein Wort zur Pfarrerfrage. Stuttgart, E. Hauff, 1893.

sonst für seine theologischen Gegner ansehen wird, stimmen ihm darin bei: man darf ein Bekenntniß u. drgl. nur dann brauchen, wenn man von seiner wörtlichen buchstäblichen Wahrheit und Richtigkeit überzeugt ist. Daraus folgt, daß, wer ein Bekenntniß gebraucht, angesehen werden muß als Einer, der davon überzeugt ist, es sei nun der Geistliche oder die Gemeinde.

Dieser, durch ihre einfache Ehrlichkeit bestechenden Auskunft muß nun die ganze komplizirte Mannigfaltigkeit des wirklichen, kirchlichen und religiösen Lebens entgegen gehalten werden. Die Sache ist weit nicht so einfach, wie sie im Fall Schrempf und Harnack hingestellt worden ist. Insbesondere ist bei aller Hochachtung vor Schrempf's Ueberzeugungstreue zu sagen, daß, so gewiß die Grundform alles Glaubens Ueberzeugung ist, ebenso gewiß doch aller explicirte Glaube noch etwas anderes als bloße Ueberzeugung enthält und daß mit der Grundform des Glaubens sein eigentliches Wesen, das, was er den Menschen giebt und verleiht, noch gar nicht bezeichnet ist. In der lebendigen Religiosität kommt der Glaube gar nicht in reiner Form zum Vorschein, sondern immer mit anderen Erkenntnißelementen legirt, und er weiset selbst immer noch auf etwas höheres objektives über ihm selbst hin. Gewiß ist alle Religion einfach, aber das Einfachste in der Religion ist nur ihre Grundgestalt, der Verkehr mit Gott im Glauben und Gebet; schon diese setzt der Analyse sehr bestimmte Schranken, die Religion in der Gemeinschaft aber ist etwas so komplizirtes, daß davon auch nur zur gegenseitigen Verständigung zu reden, bei der Fülle von verschiedenen Nebentönen, die sofort für den anklingen, der hier spricht und der zuhört, außerordentlich schwierig ist. Das eigentlich Gemeinsame im Glauben verschiedener Menschen ist selten mehr, als die Gewißheit, daß Mehrere dasselbe Objekt des Glaubens miteinander theilen: darum sollte man sich, wenn man seinen Glauben mit dem der Anderen vergleicht, füglich auch damit begnügen.

Angenommen, es verhielte sich so, wie man uns sagt: Alles, was im öffentlichen Gottesdienst als stehende Formel in vorgeschriebener Gestalt auftritt, hat nur seine Geltung in der stillschweigenden Voraussetzung, daß Alle am Gottesdienst Betheiligten da-

von überzeugt sind — wann ist denn die den Gottesdienst feiernde Gemeinde um ihre Ueberzeugung befragt worden? Gilt der Gottesdienst nur als ein Werk der gegenwärtigen Gemeinde — und dieser independentistischen Vorstellung begegnet man heute sehr häufig — unter Leitung ihres Geistlichen, so müßte dies doch einmal geschehen sein? Hat die einzelne Gemeinde z. B. bezüglich seiner Zustimmung zu dem Bekenntnisse bestimmte Forderungen an den Geistlichen zu stellen, welchen Forderungen hat denn sie zu genügen? (Ich frage so, weil im seitherigen Streite immer von der „Gemeinde" im Sinne der Ortsgemeinde gesprochen worden ist.) Man wird nun keinen anderen Zustimmungsakt der Gemeindeglieder zu der Summe von kirchlichen Uebungen, dem sie sich unterwirft, finden können, als die Thatsache der Taufe und nachherigen Konfirmation der Einzelnen. Aber für diese bedeutet die Zugehörigkeit zur Gottesdienstgemeinde doch wieder nicht eine durchgängige Zustimmung zum „Glauben" der „Gemeinde", denn außerhalb der Kirche hat jedes Glied vollkommene Freiheit, zu glauben oder nichts zu glauben und kirchenrechtlich kann Keinem wegen mangelnden Glaubens irgend ein kirchliches Privilegium entzogen werden, er müßte denn öffentliches Aergerniß gegeben haben und deswegen diszipliniert sein. Es giebt keine kirchliche Ordnung mehr, wonach Jemand bei entscheidenden Schritten, die Glauben voraussetzen, z. B. vor der Abendmahlsfeier über seinen Glauben besorgt werden könnte, wie das in vielen reformirten Kirchen früher Rechtens war, wo natürlich die verweigerte Auskunft Zurückweisung nach sich zog (z. B. Ordonnances ecclésiastique de Genève 1541 bei Richter, Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts I, 347, Kurpfälzische Kirchenordnung 1563, ebenda II, 261). Von den Geistlichen dagegen wird unter allen Umständen die Ueberzeugung von allem dem, was er als gottesdienstliche Formel in den Mund nimmt, erwartet, sonst ist er unehrlich. Man könnte auf dem seither inne gehaltenen Standpunkt, dessen Unhaltbarkeit ich nur zeigen will, fragen: welche Ueberzeugung, wessen Ueberzeugung muß er denn nun haben? Die seiner Gemeinde, von der man nicht weiß, ob sie eigentlich eine hat? Diejenige seines Kirchenregiments, das selber

niemals auf eine solche ausdrücklich verpflichtet worden ist, diejenige seiner theologischen Lehrer, deren er eine ganze Reihe sehr verschiedener gehabt hat? Denn die geltenden Formeln können sich doch nicht selbst interpretiren? Man wird sagen, das seien alles sophistische Fragen, die daran nichts ändern können, daß nun einmal wenigstens der Geistliche als Diener der Kirche von allen den Dingen und Thatsachen, die er vorliest, bekennt, predigt, so fest überzeugt sein müsse, wie er davon überzeugt ist, daß die Sonne am Himmel steht. Erinnere ich mich recht, so ist dieser Vergleich gerade in letzter Zeit wirklich gebraucht worden und er ist sehr passend, um die Unmöglichkeit dessen, was man behaupten will, zu zeigen. Wie, wenn die Sonne gar nicht am Himmel stünde? Jedes dieser Worte „die Sonne steht am Himmel“ schließt ja streng genommen, eine unrichtige Vorstellung in sich. Wie viele komplizirte, mannigfaltige, zum größten Theil noch unaufgehellte und darum gar nicht genau zu beschreibende Naturvorgänge einerseits und Sinneswahrnehmungen andererseits schließt nicht diese anscheinend einfach zu behauptende Thatsache ein! Und wie völlig ist diese angebliche Thatsache bedingt durch die Identität der Sehorgane? Dieselbe Thatsache würde, obwohl sie dieselbe bleibt, z. B. von augenlosen Menschen in einer absolut anderen Weise wahrgenommen werden, sie könnten die „Sonne“ nur als eine Art Luftheizung empfinden und niemals eine Vorstellung von ihr gewinnen, wie wir sie haben. So wenig wie der leuchtende Sonnenball eine einfache objektive Thatsache ist, so wenig sind die in kirchlichen Formeln behaupteten Dinge so einfache Thatsachen, über die man ohne Kenntniß aller früheren Generationen der Kirche, ohne Berücksichtigung der Ueberlieferung, ohne genaues Studium der Schrift und Kirchenlehre präzise Auskunft geben kann. Und dabei wird der genaue Kenner der Sache versichern, daß diese angeblich objektiven Thatsachen in den verschiedenen Jahrhunderten, in denen sie geglaubt worden sind, im Zusammenhang mit einer vielfach anders beschaffenen Anschauung von den Weltdingen und Weltgesetzen, eine ganz verschiedene Bedeutung, ein ganz verschiedenes Angesicht gehabt haben. Die Thatsachen selbst und der Glaube an die Thatsachen mit sammt den Gründen

dieses Glaubens lassen sich gar nicht von einander trennen. Was würden z. B. die nackten Thatsachen der übernatürlichen Geburt Jesu Christi, seiner Auferstehung und Himmelfahrt, wie sie in den Symbolen aufgezählt sind, allein bedeuten, als bloß die absolute Fremdartigkeit dieses Lebenslaufes? Erst die Kunde von der Persönlichkeit des Mannes, von dem sie gelten, die aus der sehr weitschichtigen kirchlichen Ueberlieferung entnommen wird, giebt ihnen die Bedeutung von Heilsthatsachen. Aber diese Kunde muß man doch zu dem Symbolum hinzudenken. So tritt uns also in einer jeden kirchlich überlieferten Formel nicht eine einfache Ueberzeugung entgegen, sondern ganze Schichten von über einander gelagerter Ueberzeugungen — zu hunderten und tausenden, wenn man nämlich auf das sieht, was diejenigen, die die Sachen überliefert haben und denen wir die Ueberlieferung verdanken, selber geglaubt haben und was auch wir glauben sollen! Wovon, so frage ich also, soll nun eigentlich der Geistliche überzeugt sein?

Der Instinkt der Gemeinde hat darauf längst die Antwort gegeben. Der Geistliche muß in den Dingen, die er da aussagt, irgendwelche Bezeugung des Gottes anerkennen, den auch die Gemeinde als ihren Gott verehrt. Die ausgesprochene Formel muß ihn an den Gott erinnern, an den sie auch die Gemeinde erinnert. Nicht der Inhalt der Formel im Einzelnen ist es, womit er vornehmlich übereinzustimmen hat, sondern er soll sich bekennen zu der lebendigen Größe, zu dem Gott, von dem diese Formel zeugt. Die Einheit des Glaubens besteht nur scheinbar in der Einheit der Formel, in Wirklichkeit besteht sie in der Gewißheit, daß der Glaube des anderen denselben Gegenstand hat, wie mein Glaube. Weil jeder geglaubte Gegenstand für den empirischen Nachweis ein X ist, eine unbenannte Größe, darum giebt es keinen anderen Weg, sich darüber zu gewissern, ob Jemand mit seinem Glauben an denselben Größen hängt, als ihn über seinen „Glauben“ zu befragen. Aber was er mit seinem Glauben meint, das ist doch eine Realität außer ihm. Ich frage, wenn ich mich nach Jemandes „Glauben“ erkundige, eigentlich nach seinem „Gott“. (Man vergleiche zu diesem Gedanken den ganzen großen Katechismus Luthers.) Nur der Geistliche, dem sie abfühlt, er hat denselben

Gott wie wir, scheint der Gemeinde vertrauenswürdig und das ist es, was sie an ihm erkennen will, wenn er ihr geheiligtes Bekenntniß ausspricht. Das hat man deutlich herausgehört auch aus der Bewegung der letzten Zeit. Die gegen die Bezweifler des Apostolikums erweckte Entrüstung richtete sich dagegen, daß diese Leute nicht mehr denselben Gott haben, wie die übrigen Christen. Der apostolische Glaube fiel in den Augen der Entrüsteten zusammen, mit dem Gott der Apostel. Den schienen Jene zu verleugnen, die das Apostolikum „abschaffen" wollen. Nur wer diesen instinktiven Hintergrund der Bewegung beachtet, wird ihr m. E. gerecht und behütet sich vor Bitterkeit. — Welchen Sinn hat also zunächst der liturgische Gebrauch des Glaubensbekenntnisses? Die eigenthümliche Schätzung des „apostolischen Glaubensbekenntnisses vor allen anderen kirchlichen Formeln, die gegenwärtig zu Tage getreten ist, wird uns helfen ihn festzustellen. Diese Schätzung wurde dem genannten Bekenntnisse, ja dem Bekenntnisse überhaupt im Gottesdienst in früheren Zeiten nicht zu Theil. Nicht in der ältesten Kirche, wo sich Spuren von einem Bekenntnisse im Gemeindegottesdienst nicht finden, nicht in der nachnicänischen Kirche, wo das Symbolum Nicäno-Constantinopolitanum ein Bestandtheil der Liturgie neben anderen ist, nicht in der Reformationszeit, wo das apostolische Glaubensbekenntniß im Gottesdienst nicht vorkam, sondern entweder das nicänische, oder statt desselben das gesungene Credo, nämlich Luthers Lied: „Wir glauben all einen Gott". In der „deutschen Messe" der Reformationszeit hatte das Bekenntniß dieselbe Bedeutung wie in der katholischen Messe und behauptete auch denselben Platz. Der Grund dafür, daß man es vielfach in einen Gemeindegesang verwandelte — (nicht alle Kirchengesänge wurden von der Gemeinde gesungen, viele, ja die meisten, vom Chor oder den Schülern) — giebt das kölnische Reformationsbuch (1543 bei Richter II, 43) an. Es „sol die gantze gemein den Glauben singen zu deutsch, denn diese bekenntnuß des glaubens der gantzen gemein Christi zustehet, wie sie auch das heilig Evangelium gemeinlich gehört hatt". Das von Allen gesungene Bekenntniß der Reformationszeit läßt also dieses Bekenntniß als ein Werk der „ganzen Kirche"

erscheinen, als ein gemeinsames Werk des ganzen Christenvolkes.

Doch war diese Sitte, wie gesagt, nicht allgemein; in vielen Kirchenordnungen blieb es bei der altkirchlichen liturgischen Form. Wenn nun heutzutage vielfach dem in der Liturgie vorgesprochenen apostolischen Glaubensbekenntniß ein besonderer einzigartiger Werth beigelegt wird, den man sonst nur dem ausdrücklichen Worte des Heilandes beimißt, so geschieht das in der Voraussetzung, die dann wieder in dem Gebrauch des Bekenntnisses ihre Bestätigung findet, daß eben dieses Bekenntniß der maaßgebende und vollgültige Ausdruck des apostolischen Glaubens sei, der gewissermaaßen die ganze Autorität der apostolischen Lehre in sich vereinigt. Man sieht es an als das absolut biblische und das am sichersten beglaubigte Bekenntniß, obwohl es sich nicht in der Bibel findet. Will man aber diesen Maaßstab an ein Bekenntniß legen, dann ist nicht einzusehen, mit welchem Rechte man das einzige nach dem Zeugniß der Bibel wirkliche apostolische Glaubensbekenntniß, das durch ein Wort des Herrn selber ausdrücklich als richtig nicht nur, sondern als vollgültig für die Begründung der Kirche bezeichnet worden ist, das Bekenntniß des Simon, Matth. 16, das ihn zum Felsen der Kirche machte und das auf Inspiration beruhte, absolut nicht beachtet. Die feierliche Kirchengründung auf dieses und kein anderes Bekenntniß wird ja im Lectionarium der Gemeinde geradezu unterschlagen, denn nur in Landeskirchen, die den Tag Petri und Pauli feiern, wird dies Evangelium der Gemeinde einmal im Jahr vorgelesen. Keine historische Kunst, die den Nachweis zu führen versucht, daß das sogenannte apostolische Bekenntniß bereits in der neutestamentlichen Zeit existirte, wird dagegen aufkommen, daß Christus nur ein einziges apostolisches Bekenntniß sanktionirt hat, das des Simon Petrus. Nach seinen Worten ist dieses die Bekenntnißgrundlage der ganzen Kirche, die trinitarische Formel aber nur der Spruch, mit dem ein Jünger durch die Taufe in die Kirche aufgenommen wird. Ob man das, was aus der Taufformel erst entwickelt worden ist, so ohne weiteres dem von Christo gebilligten Bekenntniß gleich setzen darf, ist eine auf dem Standpunkt des Biblicismus sehr wohl aufzuwerfende Frage. Weiter aber

hat die üblich gewordene ganz exceptionelle Würdigung des Apostoliums als Bestandtheil der Liturgie die fernere Folge, daß diese Formel als der Höhepunkt des Gottesdienstes betrachtet wird und damit demjenigen Stück desselben Konkurrenz bereitet, das mit absoluter Nothwendigkeit als der Höhepunkt angesehen werden muß, und das in Wahrheit auch das vor Gott geltende vollkommene Glaubensbekenntniß ist: dem Gebete des Herrn. Jenes ist das Bekenntniß der Kirche vor der Welt, dieses das Bekenntniß der Kirche vor Gott. Dieses Gebet hat Christus selbst als die gültige Formel der Anrufung Gottes, auf welche Gott hören wird, formulirt, mit ihm, wenn es im Gottesdienst gebraucht wird, tritt also die den Gottesdienst feiernde Gemeinde vor Gott selber hin und Gott nahet sich in ihm seiner Gemeinde. Das kommt in den altkirchlichen Liturgie zum deutlichsten Ausdruck, indem das Vaterunser einen viel ausgezeichneteren Platz, als das Symbolum hat, nämlich den Platz hinter dem großen Fürbittengebet der missa fidelium und unmittelbar vor der Kommunion, woher denn auch seine Stelle in vielen lutherischen Abendmahlsliturgien stammt. Folgeweise mußte dann auch im kommunionlosen Gottesdienst das von dem Herrn uns überlieferte Gebet den Zielpunkt bilden, denn in diesem Gebet vollzieht die Gemeinde ihr Glaubensbekenntniß im Angesicht Gottes in der Gestalt, in der es allein Bekenntniß des Glaubens ist, nämlich als — Gebet. Nur was man anbetet, glaubt man ja. Mir scheint diese einfache und selbstverständliche Sache protestantischerseits nicht deutlich genug erkannt zu werden. Was Allen im Gefühle liegt, übersieht die Theorie, daß aller Kultus zustrebt der wirklichen, nämlich rein geistigen Berührung mit Gott. In der erklärlichen Abneigung gegen das, was man das „Magische" im Katholicismus nennt, wird oft übersehen, daß der Zweck aller Liturgie der ist, mittelst des Gottesdienstes der Gemeinde eine wirkliche und lebendige geistige Verbindung derselben mit ihrem Gott herzustellen, eine Verbindung, deren menschlich subjektive Gestalt die Gemüthserhebung zu Gott ist, der aber, wenn uns unser Glaube nicht täuscht, ein ebenso reales Entgegenkommen Gottes entspricht. Nun hat die katholische Kirche diese Gegenwart Gottes fixirt auf die durch priesterlichen Spruch

herbeigeführte Herabkunft Christi in die Hostie und der Genius dieser Kirche hat in der künstlerischer Feier dieser Gegenwart das Höchste geleistet. Hier wird Gott einmal in einem Zeitmoment der Kirche gegenwärtig. Die Reformation hat unter Beibehaltung des Zweckes aller Liturgie hier eine fundamentale Aenderung vollzogen. Sie geht von der Voraussetzung der alleinigen absolut wirksamen Gegenwart Gottes in seinem Worte aus und so verwandelt sie den Gottesdienst der Gemeinde in einen Wechselverkehr, man kann sagen in ein Wechselgespräch der Gemeinde mit Gott unter der Voraussetzung, daß alles Thun der Gemeinde der Ausdruck ihres Glaubens an den im Worte zu ihr redenden Gott sei. So tritt jetzt an die Stelle der feiernden Anbetung des Geheimnisses göttlicher Gegenwart in der mittelalterlichen katholischen Kirche der jubelnde Ausdruck der begriffenen und geschmeckten Nähe des offenbaren Gottes. Feier des Geheimnisses und Feier der Offenbarung, das scheint mir der eigentliche Gegensatz im Gottesdienst der verschiedenen Kirchen zu sein, der übrigens von denselben Voraussetzungen ausgeht. Wer das mit seinen Ohren auch hören will, der vergleiche die Kirchenmusik Palestrinas mit der von J. S. Bach, er vergleiche auch vor allem mit der katholischen gesungenen Messe die Komposition der Liturgie in Bach's H-moll-Messe. — Das „Wort Gottes" hat diesen großen Umschwung herbeigeführt. Dem Worte Gottes sollte die Predigt Bahn machen, Ausdruck geben. Die Predigt der Reformationszeit hatte ursprünglich die einzige Bedeutung, eine Rede Gottes an sein Volk zu sein und nur damit ist die außerordentliche Vorrang zu erklären, der der freien Rede vor allen gebundenen Formen, einschließlich der Vorlesung aus der Schrift, gewährt wurde. Es gehört nun zu den merkwürdigsten Schicksalen, daß eine Gottesdienstordnung, die dazu bestimmt war, der Gemeinde aus der Schrift das Wort Gottes hörbar zu machen, allmählich dazu führte, die Schrift in verhältnißmäßig viel größerem Umfange aus dem Gottesdienst zu verdrängen, als es in der katholischen Kirche geschah, die eine Fülle von Lektionen beibehielt — alles zu Gunsten der freien Rede. So wurde allmählich die Predigt aus einer Rede Gottes, was sie ursprünglich gewesen, ein Reden über

Gott und nachdem sich auch alle Gebete in ebensolche Reden verwandelt hatten und nachdem die letzte Zuflucht einer andächtigen Seele, die Bekenntniß- und Glaubenslieder, nach denselben Grundsätzen in theoretische Deklamationen über das unnahbare weltferne Göttliche verwandelt worden waren, an die Stelle des Gottesdienstes einer ihrem Gott nahenden Gemeinde das gemeinsame Vernünfteln über eine etwa mögleiche Existenz dieses numen ineffabile getreten war — was Wunder, daß dann bei der mehr durch dunkle Instinkte als klare Einsichten geleiteten Wiederherstellung der Liturgie in unserem Jahrhundert das Bekenntniß des Glaubens, nach dem die Seele der Gemeinde dürstete, als die eigentliche Spitze des Gemeindegottesdienstes erschien und darum als ein einzelner Akt über den anderen Vorlesungen und Reden, die von Gott handeln und den Bitten, die an ihn gerichtet sind, behandelt wurde. Von dem überreichen Schatz wahrhaftiger Gemeindeglaubensbekenntnisse und -gebete, der in unseren Kirchenliedern vorhanden war, haben diese Kultusreformatoren offenbar keinen rechten Begriff gehabt, sonst hätte man nicht Menschenalter lang den evangelischen Kirchengesang in einer Verfassung gelassen, die theilweise heute noch besteht, wobei, um von Verunstaltung der Lieder in Text, Melodie und Rhythmus zu schweigen, durch unzweckmäßiges Zerreißen der Verse durch Orgelspiel und dergl., der Charakter des Liedes als eines fortlaufenden Bekenntnisses und Gebetes absolut zerstört wird. Die meistens nur dogmatischen Rücksichten auf den Predigtinhalt folgende Auswahl der Lieder thut dann noch das übrige hinzu, um auch heute noch das eigentliche Glaubenslied fast so gut wie auszuschließen vom Gottesdienst. (Man vergleiche hierzu, welche Glaubenslieder die Kirchenordnungen der Reformationszeit empfehlen!) So schwebt denn, historisch nicht mit Unrecht, für viele Evangelische heutzutage das symbolum apostolicum als das leibhaftige Symbol des Geistes der gesammten Kirche über unserem sonstigen mehr der „Belehrung" und „Erbauung" dienenden Gottesdienste, d. h. über der sonntäglichen Pfarrschule, in die wir pflichtmäßig gehen und den Geistlichen, die im demüthigenden Gefühle ihrer mangelhaften Zulänglichkeit zu der überschwänglichen Aufgabe, Gottes Wort zu verkündigen, sich gläubig anklammern

an dieses vermeintliche objektive Centrum des Gottesdienstes, wird man das nicht verdenken dürfen. Sie folgen damit nur der Bahn, die die liturgische Restauration von Anfang an innegehalten hat. — Das apostolische Glaubensbekenntniß ist in der Liturgie deutsch-evangelischer Kirchen erst eingeführt worden, durch die preußische königliche Agende, dieses Werk sowohl ehrlichsten Willens, wie auch eines unsicheren Dilettantismus. Nachdem eine Revolution von Oben herab in den Tagen der aufgeklärten Kirchenpolizei den Gemeindegottesdienst so gut wie zerstört hatte, war wohl kein anderer Weg als auch von oben herab ihn wiederherzustellen. Das ist des guten Königs Verdienst. Auch ist am wenigsten gegen das Apostolikum einzuwenden, da das Nicänum oder Athanasianum dem Volk noch unbekannter waren; aber der ihm anhaftende Namen brachte die unrichtige Vorstellung mit sich, als ob der Wortlaut dieses Bekenntnisses das gemeinsame Bekenntniß aller christlichen Kirchen des Erdkreises sei, während sein solenner Gebrauch doch nur sämmtlichen Sprossen der alten lateinischen Kirche eignet. Der königliche Agendenverfasser, der bestimmende Antriebe zu seinem Werk aus dem griechischen Gottesdienst erhalten hatte, wußte das besser und gestattete auch ausdrücklich, daß statt des Glaubensbekenntnisses ein beliebiges Glaubenslied (Agende 1834, S. 7) gesungen werde, wie denn dieser Gebrauch in letzter Zeit außerhalb Preußens unter Benützung der auf einen Vers verkürzte Gestalt des Liedes „Wir glauben all an einen Gott", wie die Domagende sie bietet, sich unter vielseitiger Zustimmung zu verbreiten beginnt. Auf der irrigen Vorstellung von der Oekumenicität des Wortlautes des Apostolikums beruht dann wieder die ohne Autorisation der Agende vielfach üblich gewordene Einführungsformel desselben als des Bekenntnisses der ganzen Kirche auf Erden. An sich aber ist diese Einführungsformel der prägnante Ausdruck eines mit unrichtiger Erkenntniß verbundenen vollkommen richtigen Instinktes. Diesem Instinkt schwebt nämlich der allein richtige neutestamentliche Gedanke von der Kirche vor [1]), daß nämlich eine jede Versammlung der Gläubigen, auch wenn es nur

---

[1]) Vgl. hierzu R. Sohm, Kirchenrecht I, 16—38.

zwei oder drei im Namen des Herrn Versammelte sind, „die Kirche" bilden, d. h. einen gliedlich verbundenen Leib, an dem Christus das Haupt ist, eine sichtbare Gemeinschaft mit einem unsichtbaren Realen, Matth. 18, 20, I. Kor. 12. Genau dasselbe, was die drei mit Christo Verbundenen sind, sind auch Millionen seiner Bekenner, wo sie in derselben Weise auftreten, nämlich die ἐκκλησία, d. h. das aus der Welt berufene eine Volk Gottes. Jede gottesdienstliche Gemeinde ist in diesem Sinne die ganze Kirche, das ganze Gottesvolk, denn sie erscheint sich selbst als die Vollzahl der mit dem ganzen Christo Vereinigten. (Vergleiche für die nachkanonische Zeit z. B. Ignatius ad Eph. bes. 5, 9, ad Magn. 3, 6, 7 und Sohm S. 199 ff.) Will man dieses eigenthümliche Bewußtsein vermitteln mit der Einsicht, daß es doch noch andere gottesdienstliche Ortsgemeinden giebt, so ergiebt sich der klare Gedanke, daß jede Gemeinde die Kirche als Ganzes darstellt. Und dieser Gedanke beherrscht das gesammte gottesdienstliche Leben noch heute. Zu gleicher Zeit feiern Millionen Gemeinden das heilige Abendmahl und jede lebt des Glaubens, daß der ganze Christus in ihrer Mitte gegenwärtig ist und jede Gemeinde erweitert sich für ihr eigenes Bewußtsein zur gesammten Kirche, zum wahren Jerusalem, zum irdischen Zion Gottes und wie diese symbolischen und doch treffenden Ausdrücke alle heißen. (Vgl. hier die Kirchenlieder z. B. Fischer-Bunsen unter Abschnitt II, 1.) Aus dieser Voraussetzung heraus scheint mir Sohm zum ersten Mal richtig das Wesen des altkatholischen Episkopats erklärt zu haben, in dem der eine Bischof die gesammte Kirche repräsentirt (S. 251 ff.). Das Specifische des Katholicismus ist natürlich nicht der Kirchenbegriff, sondern nur dies, daß der Bischof die Existenz der Kirche verbürgt; auch der Protestantismus hat denselben Begriff von der einen einzigen Kirche, die nur geistlich verbürgt ist, nämlich überall da vorhanden ist, wo in seinem Wort und Sakramente Christus zugegen ist. In sämmtlichen Kirchenordnungen der Reformationszeit erscheint als das Subjekt des Gottesdienstes der einzelnen Gemeinde „die Kirche", wie es heißt und noch heute verkündigt uns unser Sprachgebrauch diesen spirituellsten aller Kultusgedanken, der jede zum Gottesdienst ver-

sammelt Christenschaar „die Kirche" nennt. Wirklicher lebendiger Gottesdienst auch im Protestantismus ist der in gebundener oder in freier Form sich vollziehende Verkehr der Gemeinde [1]), die sich als „die Christenheit" fühlt mit ihrem Herrn. Und so muß auch ihr Bekenntniß das Bekenntniß der gesammten Christenheit sein. Man bekennt sich darum im Symbolum nicht zu einem Bekenntnisse, das vorher von der gesammten Kirche in allen ihren Organen

[1]) Es sei hier ein Wort der Erläuterung zu diesem vielumstrittenen Begriff gesagt. Bekanntlich hat Ritschl unter diesem Titel die von der Mystik eingeführte Vorstellung vom Liebesverkehr der einzelnen Seele mit Christo ihrem Bräutigam bekämpft. Man hätte sich darüber nicht so ereifern sollen, da doch der Herr selber seine Gegenwart den zwei oder drei in seinem Namen Versammelten verheißen hat und nicht dem Individuum. Der legitime „Verkehr" mit Christo, d. h. der Austausch von Gaben und Gütern findet also im Gottesdienste, in der Gemeinschaft statt. Aber das schließt doch wahrhaftig nicht aus, daß ein Christ in jedem Augenblick, wo er sich seines Herrn lebhaft erinnert, sich seiner vollen Gegenwart getrösten kann. Da alle Erinnerung nur möglich ist mittelst der Phantasie, so ist auch dieser Phantasieverkehr mit Christo nichts bloß subjektives, sondern etwas von Gott gewolltes, und es wäre ein Todtschlagen der gesammten christlichen Kunst, eine Entwurzelung dessen, was man meistens Andacht nennt, wenn man das verbieten wollte. Und Ritschl scheint mir die Selbstkorrektur, die in dem ascetischen und gottesdienstlichen Gebrauch der Vorstellung vom „Seelenbräutigam" liegt, übersehen zu haben, wobei sich nämlich unwillkürlich das den Heiland umfangende Individuum zur „Gemeinde", d. h. zum Typus der Gemeinde erweitert. Mir ist kein Beispiel bekannt, daß dieser Liebesverkehr mit Jesu zum Anspruch auf dessen Alleinbesitz gemacht worden wäre, zum Anspruch auf eine wirkliche Ehe. Will man sich die psychologische Art dieser Jesusandacht objektiv deutlich machen, so vergleiche man sie mit der katholischen Marienandacht. Auch bei dieser findet eine persönliche Huldigung statt, Niemand aber meint, daß die Himmelskönigin allein seine „Herrin" sei. (Vgl. Dante, Paradiso XXXI.) Die mystischen Erlebnisse, die so weit verbreitet sind, als es Religion auf Erden giebt ausschließen wollen aus dem praktischen Christenthum, ist ein aussichtsloses Beginnen. Mögen sie vielfach krankhaft sein; es muß eben auch eine Religion für Kranke geben, die anders aussieht, wie die der Gesunden, so wie in einem Krankenzimmer jede draußen im Freien gepflückte Blume ihre Farbe etwas ändert. Nur das muß man verlangen, daß sie sich der Zucht des christlichen Gemeingeistes unterwerfe, der nur einen „Herrn" kennt, der über ein ganzes Volk König ist und jedem seiner wirklichen Unterthanen gleich nahe.

festgesetzt worden wäre, als allgemein verbindlich, noch weniger bekennt man sich zu einem für die bestimmte Religionsgemeinde aufgestellten Gemeindestatut, oder gar nur zu der evangelischen Kirche oder gar nur zu einer bestimmten Landeskirche, sondern man ist der Meinung, einmüthig als der Mund und durch den Mund der gesammten Christenheit seine Zugehörigkeit zu dem Gotte der Christen zu bekennen. Man verzeihe die nicht unnöthige Wiederholung: Im Glaubensbekenntnisse sprechen nicht die einzelnen in der Kirche vorhandenen Individuen ihren höchstpersönlichen Glauben aus oder erklären ihre Zustimmung zu einer vorher von autoritativer Seite festgesetzten Formel, sondern die Kirche aller Zeiten und Orte verkündigt durch den Mund der jeweiligen Gemeinde, die für diese ganze Kirche identischen göttlichen Personen, Werke und Thaten. Da nun für dieses Bekenntniß der μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ weder Christus noch die Apostel eine authentische Formulirung vorgeschrieben haben, da es immer unmöglich sein wird, die Dinge alle, die da geschehen sind, in Worte zu fassen, da keine beliebige Auswahl von Schriftsätzen an die Stelle der wirklich von Gott gefügten Gnadenthaten treten kann, da Jesus Christus hundert Dinge gethan und gesagt hat, von denen unser Heil ebenso sehr abhängt, wie von den im zweiten Artikel berührten Thatsachen, so hat die Kirche an sich Freiheit, das Bekenntniß ihres Glaubens zu formuliren, wie sie will, denn niemals bedarf es dessen, daß sie alles zusammen aussagt, was sie glaubt, wenn sie nur den zu nennen weiß, an den sie glaubt. Es ist ihr Bedürfniß sich auszusprechen und darum will Gott sie hören. Das Bekenntniß ist eben ein Bekenntniß zu Gott in Gottes Gegenwart, nicht ein Bekenntniß vor Menschen zur Information für diese, es ist eine Anrufung des gegenwärtigen Gottes, nicht ein Erzählen von dem Abwesenden. Auch das Bekenntniß ist durchaus ein Akt des Gebetes, es ist die Anrufung des unsichtbar Gegenwärtigen unter Berufung auf seine Thaten für uns. Daß man ihn anredet mit Worten, mit denen er, sei es angeblich, sei es wirklich, seit allen Jahrhunderten angeredet worden ist, ist zulässig und schön, nothwendig ist aber nur die Anrede, die uns Christus selbst auf die Lippen gelegt hat: Vater.

Was ist nun die Funktion des Liturgen in diesem Falle, d. h. des Geistlichen, der den Gottesdienst der Gemeinde führt? Sie ist vollkommen unpersönlich. Er ist nur der Mund der Kirche, also nicht bloß der Mund der gegenwärtigen Gemeinde oder ihres gesammten Lehrstandes, sondern der ganzen Kirche. Wie er von Rechtswegen gar nicht das Bekenntniß allein sprechen sollte (meines Erachtens ist liturgisch zulässig das gesprochene Bekenntniß nur wie in Bayern und England und vielfach in unseren Jugendgottesdiensten als gemeinsam gesprochen), sondern Alle mit ihm, so wird er auch, wenn er diese altheiligen Worte spricht, nicht an die damit verbundenen kritischen Untersuchungen und die dogmatischen Streitigkeiten denken, zu deren Beseitigung ihre Aufnahme in die ursprüngliche Taufformel stattgefunden hat, sondern allein an den, zu dem diese Worte gesprochen sind: Gott selber, wie er sich geoffenbart hat von Urzeiten her, wird vor seiner Seele stehen. U. s. f. Gewiß sollte innerhalb der altkatholischen Kirche das Bekenntniß auch eine gewisse dogmatische Gestalt tragen, aber das hängt mit der Auffassung zusammen, die dort mit Nothwendigkeit ausgeprägt werden mußte, nachdem der Lehrstand die aktive Kirche geworden war, daß nur derjenige sich Gott nahen durfte, der die explicirte kirchliche Lehre von Gott theilt und daß man die Bekenntnißformel aufrichtete wie eine Bannformel, die dem die Lippen schloß vor Gott, d. h. ihn stumm und todt machte vor Gott und für Gott, der nicht sich ihrem Lehrgesetz unterwarf. Aber in diesem Sinn hat Niemand mehr in der evangelischen Kirche das Bekenntniß gefaßt. Erst in ihr ist die katholische Kirche Wahrheit geworden. Der Gott, den wir da bekennen, ist ja kein Gedankending, kann in Begriffe gar nicht vollkommen gefaßt werden, da es eine unfehlbare Kirchenlehre gar nicht giebt, sondern er ist eine mächtigere Wirklichkeit als alles andere, was wirklich ist. Drum können wir ihn wohl in Begriffen und Worten denken und nennen, aber indem wir ihn nennen, greifen wir auch über diese Begriffe hinaus und hinein in die unsichtbare Welt. Wir sind zufrieden ihn so anzurufen, daß er uns hört, auch wenn wir niemals anders als mit den Worten, die uns Christus gelehrt hat, sagen können, wie er ist. Wer sich die innere

Erregung vergegenwärtigen will, die anfänglich in der ersten Christenheit bei dieser Anrufung Gottes herrschte, den erinnere ich an das Zungenreden der apostolischen Zeit. Es ist der psychologische Reflex der Erhebung der ersten Christen über sich und außer sich selbst und zwar beim Reden von Gott in Gottes Gegenwart. Wenn es auf eine adäquate Formel, die Gottes gesammtes Wesen und Werk ausspricht, nicht ankommt, so kommt es dagegen durchaus darauf an, daß der „Name", mit dem Gott genannt sein will, genannt werde. Die gesammte biblische Religion beruht ja auf den neuen Namen, die Gott sich gegeben hat und die im Vergleiche zu aller sonstigen Gotteserkenntniß der Inhalt der Offenbarung sind, die Gott seiner Heilsgemeinde gewährt hat. Aus dem Bedürfnisse, Gott bei seinem richtigen Namen anzurufen, ist überhaupt das Symbol hervorgegangen, das nur eine Explication des dreifachen Namens Gottes ist, Matth. 28. Gegenüber den Häresieen, die gleichfalls auf Gott Anspruch machten, mußte sein Name so ausgesprochen werden, daß diese ihn nicht mehr nennen konnten. Für die richtigen Bekenner Gottes war es das Erkennungszeichen, das „Symbolum" und wurde demgemäß in den Anfang der missa fidelium gestellt. (Vorher hatte es ausdrücklich geheißen: Niemand von den Zuhörenden, Niemand von den Ungläubigen bleibe gegenwärtig!) Die immer schärfere dogmatische Formulirung des Bekenntnisses, mit dem man Gott nannte, entsprechend der zunehmenden Intellectualisirung der Religion, die ein unabwendbarer Vorgang in allen Zeiten ist, in denen Glauben und Wissen noch nicht geschieden sind, sollte um so sicherer alle, die eine falsche Auffassung von Gott hatten, ausschließen. — Nur innerhalb der Kirche giebt es eine Gottesgemeinschaft, wer draußen ist, der hat keinen Gott: das war das Grundgefühl der ältesten Christenheit und ist es im Grunde noch. Bei einfachen Leuten und diese bilden die Mehrzahl der Gläubigen, wird man immer wieder die Meinung finden, daß wer den richtigen Glauben nicht hat, überhaupt keinen Gott habe. Auf welchen Punkten mit Recht oder mit Unrecht die Aufklärungsbewegung und die Theorie von der natürlichen Religion hier eine Aenderung auch in der Grundstimmung der Kirchenchristen herbeigeführt hat, das ist hier nicht zu erörtern.

Man wird den hier angedeuteten Begriff von der gottesdienstlichen Gemeindefeier als der repräsentativen Darstellung der ganzen Christenheit im Angesichte Gottes daran zu prüfen haben, ob er die Composition der Liturgie erklärt, dieses merkwürdigsten Rituals, das, auch in der kleinsten Gemeinde gefeiert, doch mit seinen Gedanken und Bitten die ganze Erde und den Himmel, die Tiefen der Ewigkeit und die fernsten Zeiten der Zukunft umspannt — ein Hymnus, großartiger als jede andere religiöse Poesie — das in seiner späteren erweiterten und vielfach maaßlos überladenen Gestalt auch mit der auf Erden feiernden Kirche die ganze Gemeinde der Verklärten, Apostel, Propheten, Heiligen, Märtyrer verbindet, — so daß es sich wirklich erhebt zu der auch numerisch vollzähligen gegenwärtigen Darstellung der ganzen Christenheit vor Gott mit dem Munde, im Augenblick wo die Gemeinde Gott ihr Opfer darbringt. — Von der religiösen Vergegenwärtigung Jesu Christi gilt nicht nur was Ritschl und Kierkegaard gesagt haben von der „Gleichzeitigkeit", in der man sich dabei mit Christo befinde, sondern es gilt für den Gemeindegottesdienst auch der Gesichtspunkt der Totalität: die Gemeinde, die sich betend und bekennend, kommunicirend und dankend vor und mit ihrem Gotte vereinigt, weiß sich prinzipiell und ideell als die ganze Kirche.

Und darin liegt eigentlich die auferbauende Kraft des gemeinsamen Gottesdienstes. Der Seufzer nach Gott, der im einsamen Zimmer verhallt, wird zum inbrünstigen Gefühl seiner Nähe in der Gemeinschaft der Vielen, zur sieghaften Gewißheit seiner Kraft in der Gemeinschaft mit Allen.

Der gleiche Umstand, der unter den Bekenntnissen das, was den Namen des Apostolischen trägt, als das älteste bevorzugt hat, verleiht auch bei der Auswahl von Kirchenliedern im evangelischen Gottesdienst und zwar gar nicht selten für das Gefühl solcher, die den dogmatischen Standpunkt des älteren Protestantismus gar nicht theilen, denjenigen den Vorzug, die das Gepräge der größten Alterthümlichkeit tragen, eben weil sie Stimmen der Vorzeit sind. Keinem noch so modern denkenden Protestanten werden bei den Liedern „Ein feste Burg", „Ein Lämmlein geht und trägt die Schuld" dogmatische Schwierigkeiten einfallen, er wird sie mit-

singen weil er sich gleich denen, die die Lieder zuerst sangen, in einer solchen Nähe zu dem besungenen Gegenstand befindet, daß ihm darüber die Unterschiede der Auffassung desselben nicht mehr in Betracht kommen. Oder man kann auch sagen: im Liede leihen uns die Dichter ihre eigene Individualität: wir schauen mit ihren Augen, reden mit ihren Lippen, was doch nur möglich ist, wenn sie von demselben reden und dasselbe schauen, was auch unser Herz meint.

Der entwickelte historische Sinn unserer Zeit ist daran nur insofern betheiligt, als uns die Nothwendigkeit klar geworden ist, jeder Zeit ihre Vorstellungsart zu belassen, wovon alle intellectualistischen Geistesepochen nichts wissen wollen, im Uebrigen aber ist das Haften am Alterthümlichen keine antiquarische Vorliebe, sondern die Anerkennung dessen, was allen Zeiten gemein ist, also eigentlich des Ueberzeitlichen im Christenthum. Sie ist ausgesprochen in dem zuerst von der Reformation wieder verstandenen Begriff der einen einzigen Kirche. „Ich gläube eine katholische, gemeine christliche Kirche", damit Niemand denke die Kirche sei wie eine andere äußerliche Polizei (verstehe: politia externa!), an dieses oder jenes Land, Königreich oder Stand gebunden, wie der Pabst von Rom sagen will; sondern das gewiß wahr bleibt, daß der Hauf und die Menschen die rechte Kirche sind, welche hin und wieder in der Welt, von Aufgang der Sonne bis zum Niedergang an Christum wahrlich glauben, welche dann ein Evangelium, einen Christum, einerlei Tauf und Sacrament haben, durch einen heiligen Geist regieret werden, ob sie wohl ungleiche Ceremonien haben" (Apologia Art. VII und VIII N. 146, Müller 154).

Daraus folgt, daß der Gebrauch des Bekenntnisses bei der Taufe von Kindern keinen anderen Sinn haben kann. Weder von dem Kinde, noch von dem Paten wird das Bekenntniß verlangt — wo es mißbräuchlicher oder mißverstandener Weise geschieht[1]), ist es im Widerspruch mit der ganzen jetzigen Taufordnung, die ja bei uns allen ergänzt wird durch die Konfir-

[1]) Die Gründe liegen in der Verwechselung von Kindertaufe mit der Taufe von bekehrten Erwachsenen.

mation. Es ist vielmehr das Bekenntniß der gesammten Kirche, die den Täufling bei sich aufnimmt, um demnächst, wenn er zur Reife des Verstandes gekommen sein wird sein eigenes promissorisches Bekenntniß zu vernehmen.

Als Bekenntniß der gesammten Kirche mit dem Sinne der Anrufung des im Bekenntniß genannten Gottes, kann es m. E. für das Gewissen des fungirenden Geistlichen nichts Bedrückendes haben, wenn er die ehrliche Ueberzeugung hat, daß der angerufene Gott der wahre Gott ist, der Gott, an den auch er sich gliedlich gebunden weiß. Nach einem Ersatz für das üblich gewordene Bekenntniß zu angeführtem Zweck würde m. E. kein Bedürfniß sein, wenn auch die Nothwendigkeit des Bekenntnisses bei der Taufe von Kindern absolut nicht erwiesen werden kann. Zur Taufe ist nach deren Einsetzung nichts nothwendig als die Anrufung des Namens von Vater, Sohn und Geist.

Wenn auch eine ganz frei entworfene Liturgie mit individuell gehaltenen Gebeten, wenn sie nur der adäquate Ausdruck einer ehrlichen religiösen Ueberzeugung sind, eine mächtig erbauliche Kraft haben kann und ihr prinzipiell auf evangelischem Boden nichts im Wege steht, so ist es doch eine Erfahrung von den ersten Tagen der Christenheit an, daß nur die Inspirirten in der Gemeinde auf eine kurze Zeit das Amt freien Betens führen können (vgl. Lehre der zwölf Apostel ed Harnack S. 36). Sehr bald schlägt sich aus ihren freien Worten im Gedächtniß der Gemeinde eine Formel nieder, die man mit Recht als ein Werk nicht eines Einzelnen, sondern des die Gemeinde regierenden Geistes betrachtet (Clem. Rom. in Patr. apost. op. ed Gebhardt, Harnack, Zahn I, S. 98 ff.). Bei aller Freiheit der Kultusgestaltung, die wir Evangelischen haben, wird doch der Aufbau der Liturgie aus den ältesten erreichbaren Bestandtheilen, falls sie erbaulich sind, das unserem Gemeingefühl Entsprechendste sein. Der Unterschied in der katholischen Kirche in Ansehung der Liturgie besteht weniger in den gebrauchten Formeln, als in dem Grundsatze der völligen Freiheit, den wir festhalten, vor Allem aber nicht einem verschiedenen Begriff von der Kirche an sich. Nach katholischer Ansicht ist die Gegenwart Gottes im Gottesdienste geknüpft an den rich-

tigen Vollzug der sämmtlichen von der Kirche vorgeschriebenen Formeln, nach evangelischen Grundsätzen nur an die wirklich in allen Gliedern der Gemeinde vorhandene Absicht, sich im Namen Jesu mit Gott zu vereinigen, also an die Anrufung Gottes als des Vaters durch die Feiernden. Dabei ist nun freilich im katholischen Gottesdienst die Gegenwart Christi verkümmert zu einer bloß virtuellen und mysteriösen Präsenz desselben in der consecrirten Hostie, während der evangelische Gottesdienst sich seiner persönlichen Gegenwart und Ansprache in seinem Worte getröstet[1]). Trotzdem scheint mir der evangelische Kultus entfernt noch nicht das zu sein, was er sein sollte und sein könnte. Nur die großen musikalischen Schöpfungen des Riesengeistes, in dem sich der Genius des evangelischen Kirchenthums einmal verkörpert hat, die Cantaten von J. S. Bach, sämmtlich Conceptionen eines idealen evangelischen Gottesdienstes, Kultusschöpfungen von unerschöpflich reicher Fülle der Erfindung, verkündigen denen, die hören wollen, was unsere Gottesdienste sein könnten und nicht sind! Hier in Bachs Cantaten nämlich hat das Schriftwort seine volle Verkörperung und seine Anwendung auf die Gemeinde gewonnen, so daß aus Wort und Antwort jenes Wechselgespräch, seligen Dankes voll wird, das die Psalmisten und Augustin und das die alten Liturgieen nur geahnt haben. Aber wie viele unserer Theologen kennen den „musikalischen Luther"? Selbst Hase III, 2, S. 13 hat

[1]) Es scheint mir zu den charakteristischen Irrthümern zu gehören, die erst die Aufklärung über den Protestantismus gebracht hat, daß man verkannte, daß das numen praesens der katholischen Messe eine viel geringere Art von Gegenwart Gottes im Gottesdienst, eine viel weniger reale ist, als die in Geist und Wahrheit stattfindende, deren sich die evangelische Gemeinde immer erfreut. Freilich muß dem nun einmal mit Sinnen begabten Menschen diese Gegenwart Gottes im heiligen Raume auch in der keuschen, zarten, andeutenden Weise, deren der Protestantismus wohl fähig ist, auch sinnlich nahe gebracht werden, man hat aber in einer vermeintlichen Geistigkeit, die in Wahrheit Mangel an Glauben und Poesie ist, alles gethan, um die äußeren Hülfsmittel zur Beförderung des Eindruckes „Gott ist gegenwärtig" — mit Ausnahme der Musik — zu beseitigen. Man hat dabei, trotzdem wir einen künstlerischen Aufschwung ohne Gleichen hinter uns haben, nicht gelernt, daß die Kunst ein so zu sagen weltliches Sakrament ist, das uns unter sichtbaren Zeichen das unsichtbare giebt, was sie darstellt.

kein Wort über seine Cantaten! Der liturgische Gebrauch des Glaubensbekenntnisses, wie aller der anderen liturgischen Formeln, einschließlich der Kirchenlieder, hat die Bedeutung einer Anrufung Gottes im Namen der gesammten Christenheit, ist wesentlich ein Akt des Gebetes und kann darum von Jedem vollzogen werden, der sich in die religiöse Gemeinde der durch Christus erlösten Kinder Gottes einrechnet. Einen Zwang theoretischer Ueberzeugung aber von der Richtigkeit der etwa hier angedeuteten historischen und dogmatischen Aussagen involvirt er nach evangelischen Begriffen nicht (während das allerdings nach katholischen Begriffen stattfindet, wo die Unterwerfung unter das unfehlbare Lehrwort der Kirche conditio sine qua non der Zugehörigkeit zu ihr ist).

II.

Von dem liturgischen Gebrauch des Bekenntnisses ist verschieden der katechetische Gebrauch desselben.

Der Katechismus ist das große Geschenk der Reformationsepoche an die gesammte Christenheit. Auch die katholische Kirche verdankt den ihren dieser Bewegung; auch der russische Zweig der griechischen Kirche hat den seinen. Von da an datirt eine ganz neue Weise kirchlicher Lehre. Der Katechismus hat als Volkslehrbuch das Dogma — und dieses allerdings in wesentlich verkürzter Gestalt — in sich aufgenommen und ihm dadurch eine neue Bedeutung gegeben und hat die Bibel bis zu einem gewissen Grade verkürzt, indem er sie für das Volksgefühl in ein Buch von Sprüchen und Predigttexten verwandelte. Er hat sich auch durch die Zerstörung von Liturgie und Gesangbuch an den meisten Orten hindurch gerettet — wenn es ihm auch gegangen ist wie der Bibel, daß man ihn auf dem Wege von Erklärungen unschädlich zu machen versuchte.

Der Katechismus hat zum Erklärungsobjekt und Mittelpunkt die wichtigsten Texte der ganzen Christenheit. Betrachtet man das Verhältniß, in dem die katechetische Erklärung zu dem originalen Sinn dieser Texte steht, so wird man keinen Grund haben sich wieder diejenigen zu ereifern, die in jüngster Zeit von einer „Um-

deutung" des Apostolikums in der Kirche gesprochen haben. Die pädagogische Rücksicht auf den Volks- und Jugendunterricht hat bei der Erklärung der Hauptstücke des Christenthums die weitgehendste Eintragung der gesammten lebendigen christlichen Begriffswelt in diese uralten Texte zu Wege gebracht. Weder der Glaube, noch das Gesetz, noch das Vaterunser, noch die Sakramentsworte sind im Katechismus nach ihrem ursprünglichen historisch nachweisbaren Sinne erklärt, sondern sie werden von den Reformatoren mit jenem kühnen Rechte der Gleichzeitigkeit, das sich keine religiös produktive Zeit nehmen läßt, zu Trägern ihrer evangelischen Glaubensüberzeugung gemacht; ihre Erklärung ist darum nicht unrichtig, aber sie ist vielfach eine „Verklärung" geworden. Jede Kirche hat in das mosaische Zehngebot ihre Ethik hineingelegt, jede hat ihre Heilsordnung an das Glaubensbekenntniß geknüpft und — sagen wir das auch, keine hat den heiligsten der Texte, das Gebet des Herrn, in seiner ganzen Bedeutung erfaßt, was eben auch nur auf dem Wege einer geschichtlichen Betrachtung seiner Persönlichkeit geschehen kann.

Bei den jüngsten Verhandlungen ist zur Genüge darauf hingewiesen worden, mit welcher genialer Freiheit Luther bei der Erklärung z. B. des zweiten Artikels verfahren ist. Er hat nicht bloß die altdogmatische Zweinaturenlehre, die ursprünglich nicht darin stand, in seiner Weise, d. h. sehr freien Weise, damit verbunden, er hat seine Ansicht vom persönlichen Christenthum ihm so fest eingepflanzt, daß, wer sie verstanden hat, niemals wird katholisch werden können, d. h. sein Heil bloß von der Kirche erwarten, er hat dabei aber auch mit sicherem Griff das unvolksthümliche theologische, also die ganze Lehre von der Heilsvermittlung, sofern sie ein Vorgang zwischen Gott und Christus ist, ausgeschlossen und nur die direkt religiöse Auskunft darüber, was jeder wissen muß, wie wir zu Christo stehen sollen, zugelassen. Im dritten Artikel hat er eine solche Verbindung zwischen der Lehre vom heiligen Geist nud der christlichen Kirche hergestellt, daß dadurch geradezu der heilige Geist als lebendige Macht im Gegensatz zu den kirchlichen Institutionen für die Christenheit erst wieder entdeckt worden ist. Und wie hat er in der Erklärung des

ersten Artikels, gleich als ob er die Lösung aller Schwierigkeiten, die der naturwissenschaftlich Gebildete des 19. Jahrhunderts empfindet, anticipiren wollte, das Schöpfungsräthsel, in dem sich bis dahin der Niederschlag der ganzen antiken Philosophie verbergen konnte, aufgelöst, indem er es darauf hinausführt, daß wir Geschöpfe Gottes sind. Erst vermittelst dieser mehr wie genialen Interpretationsmethode (man dürfte sie vielleicht inspirirt nennen!) hat Luther die Katechismustexte zu jener „Summa der heiligen Schrift" umgewandelt, deren er bedurfte. Er nahm das Recht dazu von der heiligen Schrift. Nichts anderes konnten ja seiner Meinung nach die Texte sein als Schriftabbreviaturen. Aber diese Interpretation folgte durchaus pädagogischen Rücksichten, sie wollte keinen Ersatz für die Schrift schaffen, sondern nur einen Extrakt aus ihr geben: sie rückte das Wesentliche von Geschichte und Lehre des evangelischen Christenthums unter einen Gesichtspunkt, den der Beschreibung des persönlichen Christenstandes. So erst wurde aus dem altkatholischen Taufbekenntniß ein evangelisches Lebensbekenntniß. Und streng genommen kommt das apostolische Glaubensbekenntniß auch nur in seiner Verbindung mit dem Katechismus als rechtsverbindlich bei der Lehrverpflichtung in Frage. Liturgische Formeln sind ja nach evangelischen Prinzipien grundsätzlich frei (Conf. Aug. VII) und nur als äußere Ordnungen für die Kirchenbeamten obligatorisch, die demnach auch ihre Aenderung erstreben dürfen. Das in den Katechismus mit aufgenommene Glaubensbekenntniß zählt nur in der Auslegung, die es dort erfahren hat, zu den Bekenntnißschriften der lutherischen und unirten Kirche. Offenbar gingen alle Reformatoren von der Voraussetzung aus, daß die drei ökumenischen Symbole nichts anderes als die reine Schriftlehre enthielten. Wenn das nun heute eine historisch nicht mehr zu erhärtende Behauptung ist, so wird doch nicht der besondere historisch zu ermittelnde Gehalt eines jeden einzelnen Bekenntnisses, sondern nur dasjenige, was ihnen Allen gemeinsam ist und was mit der Schrift übereinstimmt, das Verpflichtende sein und das eben ist es, was Luther in seiner Erklärung herausgestellt hat[1]).

---

[1]) Ich beschränke mich der Kürze halber auf Luther's Katechismus.

Dann aber ist z. B. die Verpflichtung auf den zweiten Artikel nur die Verpflichtung auf die Anerkennung der Gottheit und Menschheit Christi nach Maaßgabe der Schrift[1]). Eine Verpflichtung etwa bloß auf Luthers Lehre hätte dieser wie alle seine Zeitgenossen zurückgewiesen. Nur der Eigensinn der Inspirirten und Sektirer der Reformationszeit hielt sich selbst für unfehlbar, die Reformatoren alle sahen über sich als höhere Autorität die Schrift. Die Kirchenordnungen der Reformationszeit fassen den „Katechismus" als eine ständige Funktion der Kirche, nämlich als Unterricht der Jugend und der Erwachsenen im Christenthum. Dieser Unterricht war zum aller geringsten Theil „katechetisch" im heutigen Sinn; die Frage und Antwort hatte wesentlich den Zweck, zu erfahren, ob die Worte verstanden und behalten waren, während die Hauptsache der „Sermon", die predigtartige Erklärung war. Daraus erhellt der Zweck des Katechismus: er sollte ein praktisches Verständniß des Christenthums vermitteln, wie man es im täglichen Leben brauchte, er sollte ein christliches Volksleben schaffen helfen. Danach bemißt sich auch jetzt noch die Aufgabe des Katecheten. Er hat das biblische Christenthum in der seinen Zeitgenossen verständlichen Form mit ständiger Rücksicht auf ihre eigentlichen Lebensbedürfnisse ihnen vorzutragen. Er ist kein Theolog, der ein System entwickelt, kein Jurist, der ein Gesetz verkündigt, sondern der christliche Hausvater, der Kinder und Gesinde in dem unterrichtet, was für Leben und Sterben nöthig ist.

Er wird das thun können nur auf Grund seiner persönlichen Ueberzeugung, aber diese seine Ueberzeugung wird er nur mittheilen dürfen in dem Umfange, wie es der Fassungskraft seiner Pflegbefohlenen angemessen ist. Wer darin eine Unterschlagung der ganzen Wahrheit sieht, der würde beweisen, daß er keine Ahnung von dem Geschick des wahren Pädagogen hat, der sich auf Zeit so völlig in die Seele seines Zöglings hinein versetzt, daß er nur mit dessen Gedanken denkt und natürlich auch nur an dessen Vorstellungen anknüpft. Diese Kunst hat Luther in seiner gesammten Thätigkeit im höchsten Maaße geübt, das hat

[1]) Ich supponire hier eine solche Verpflichtung. Ueber ihre Limitation s. u.

ihn zum Manne seines Volkes gemacht. Gleich ihm ist zum Katecheten geschickt nur wer zeitweise seine eigene Theorie ganz zu vergessen vermag, um, was er Anderen zu sagen hat, so zu sagen, daß sie es verstehen. Dieses Selbstvergessen ist keine Heuchelei („Schauspielerei" nennt die Schrift das „Heucheln") sondern Liebe. So ist die katechetische Behandlung kirchlicher Formeln zwar ein persönliches Geschäft, der Katechet muß mit ganzem Herzen bei demselben sein, aber er hat dabei nicht seine Persönlichkeit zur Geltung zu bringen, er hat auch nicht die Aufgabe, Andere mit seiner Ueberzeugung zu erfüllen, sondern nur die, in ihnen eine eigene Ueberzeugung zu wecken, was nur geschehen kann, wenn er die in ihrer Seele vorhandenen Ansätze zu einer bestimmten Ueberzeugung entwickelt durch die persönliche Berührung mit seiner überzeugten Seele. So könnte es ganz gut geschehen, daß beispielsweise Einer in Anderen eine Ueberzeugung erweckt, die er selber nicht hat. Wer die kirchliche Trinitätslehre in der Gestalt des Athanasianums nicht für schriftgemäß hält, wird sie auch nicht als solche darstellen, aber er hat die Pflicht, seinem Zögling in pietätvoller Weise in den Grenzen, die der Katechismus zieht, das Wesentlichste davon mitzutheilen und zu zeigen, auf welchen biblischen Grundlagen diese Theorie beruht. Findet der Zögling nach Maaßgabe seines schlichten untheologischen Verständnisses, daß diese biblisch trinitarischen Gedanken sich mit den Formeln des kirchlichen Bekenntnisses decken, so hält er dieses für biblisch und glaubt daran. Ihn etwa nun in diesem Glauben stören wollen, darum, weil man ihn selber nicht hat, wäre absolute katechetische Ungebühr und keine Wahrhaftigkeit, denn damit zerstörte man ja, was man erwecken wollte, den Glauben in der Form, wie er gegenwärtig dem Zögling allein möglich ist. Vielmehr wird der einzige Weg, Einen bei dem gelaubten Gegenstande zu erhalten, oder besser ihn bei dem geglaubten Gotte zu erhalten, der sein, ihm auch die gegenwärtige Form seines Glaubens zu belassen. Auch die „Kirchenlehre" ist für eine richtig angelegte katechetische Behandlung nach evangelischen Grundsätzen nur ein Stoff, der benutzt werden muß, um religiöses Leben, religiöse Ueberzeugung zu erwecken. Während daher das theologische Denken meist einen heuristischen Weg einschlägt, sich

schrittweise den Weg zu der Erkenntniß der geglaubten Dinge bahnt, geht die katechetische Behandlung von dem gegebenen göttlichen Heil in seiner ganzen Gegenwärtigkeit und Fülle aus; sie beginnt mit dem Zeugniß von dem Gott unserer Schöpfung, Erlösung und Heiligung, das sie nach Kräften dem Katechumenen vor Augen stellt und so kann sie gar nicht anders, als hinter dem Buchstaben aller Formeln und Bekenntnisse die göttlichen Realitäten selbst: Gott in seinen Rathschlüssen, den Heiland in seinem Lebenswerk, den heiligen Geist in seinen Wirkungen anschaulich erscheinen zu lassen. Das Ende der Theologie nur ist das Rechthaben, das Ende des Glaubens ist das Schauen. — Eine Analogie der katechetischen Thätigkeit in ihrem Verhältnisse zur Kirchenlehre ist die Thätigkeit des modernen geistlichen Liederdichters im Verhältniß zum alten Kirchenlied. Mir ist unter den neueren Homileten keiner bekannt, der in solchem Umfang durch Citate aus dem alten Liederschatz der Kirche seine Vertrautheit mit demselben bewiesen hat, wie Karl Gerok und niemals hat er meines Wissens seine eigenen Verse citirt! Dagegen war es ihm Bedürfniß, das Heil, das er in Gestalt der alten Gesänge auswendig wußte, für sein eigenes Anschauen noch einmal in seine eigenen Formen, in die poetischen Formen seiner Zeit zu kleiden und damit hat er uns allen den gleichen Dienst gethan. Hat er damit die Wahrheit und Richtigkeit des alten Kirchengesangs bestritten? Nein, er hat ihm nur ein neues lebendiges Beispiel an die Seite gestellt. Weiter reicht die Analogie nicht, denn im Uebrigen hat die katechetische Behandlung, weil sie gebunden ist an die Rücksicht auf bestimmte Klassen von Katechumenen, engere Grenzen als die künstlerische Produktion.

Für die katechetische Behandlung ist alle Kirchenlehre, jedes Bekenntniß und dergl. nur Mittel zum Zweck der Erweckung einer eigenthümlichen religiösen Anschauung von den Heiligthümern des Glaubens, deren der Katechumene fähig ist.

III.

Eine buchstäbliche Anerkennung kirchlicher Formeln, die so wenig beim liturgischen wie beim katechetischen Gebrauch

erstes Erforderniß ist, scheint stattzufinden bei der eigentlichen Verpflichtung auf dieselben, also bei Konfirmation und Ordination. Aber auch diese haben nicht die Bedeutung einer strikten juristischen Verpflichtung und können sie nach ihrer kirchlichen Art nicht haben.

Gemeinsam ist beiden Verpflichtungen, daß sie erfolgen auf eine bestimmte Formel, daß sie das Individuum persönlich binden, im Uebrigen sind sie nach Art und Umfang verschieden.

Die Konfirmationsverpflichtung erscheint, wo sie zum ersten Male auftritt in der Straßburger Kirchenordnung 1534 (Richter, a. a. O. I, 236) als die Voraussetzung der Zulassung zum heiligen Abendmahl, sie ist wesentlich Bekenntnißverpflichtung. Aber man muß nur die vollendete liturgische Ausgestaltung dieser Handlung in der Kirchenordnung Philipp's des Großmüthigen vom Jahr 1566 lesen (bei Richter a. a. O. II, 290ff. nur auszugsweise mitgetheilt, daher dem Originaldruck: „Kirchenordnung rc. für die Kirchen im Fürstenthumb Hessen, Marburg" zu entnehmen), um zu sehen, daß dieses Bekenntniß nicht bloß in der Zustimmung zu der vorgetragenen, in katechetischer Form vorgetragenen Kirchenlehre besteht, sondern verbunden damit ist die Uebernahme des Gehorsams gegen die sämmtlichen Ordnungen der Kirche als ein Lebensgesetz. Sie ist freiwilliger Eintritt in die Kirche, diese Kirche aber ist nicht die Landeskirche, sondern die Kirche Christi, die nach der Versicherung der Kirchenordnung von den Tagen der Erzväter und Propheten an, bis auf diesen Tag immer nur eine Lehre geführt hat, die in allen Bekenntnissen bezeugt und so auch in der Augsburgischen Confession „aus der heiligen Schrift gezogen" und dargelegt ist (Richter a. a. O. II, 293). Was hier der Konfirmand bekennt, ist also seine Ueberzeugung, daß die Kirche im Stande sei, ihn mit Gott zu verbinden, womit er das Versprechen verbindet, ihr um deswillen gehorsam zu sein. Es ist also eine Verpflichtung religiöser und sittlicher und erst in Folge dessen auch rechtlicher Art. Denn nun kann jeder Konfirmirte rechtlich zum Gehorsam gegen die Kirche und ihre Ordnungen gezwungen werden, sollte er sich aber davon überzeugen, daß der Kirche jene von ihm anerkannte Kraft nicht beiwohne, so würde

seine Verpflichtung eo ipso erlöschen. Das Konfirmationsgelübde ist ein religiös bedingtes Versprechen und kein unbedingter Treueid. Die Zustimmung zur Lehre der Kirche erfolgt dabei unter der Voraussetzung, daß sie nichts anderes sei als die Lehre Gottes über ihn selbst. Weil diese Konfirmation aber eine Verpflichtung von solchen ist, die erst im Glauben Anfänger sind, wird sich keiner, der nur dem Gotte seiner Konfirmation treu bleibt, auch wenn er später theologisch anders über ihn denken gelernt hat als in seiner Jugend, der Verletzung seines Gelübdes Schuld geben. Nothwendig aber ist dieser Akt, weil in ihm allein die Erklärung erfolgt, daß der Gott der Kirche auch „mein Gott" ist und bleiben soll. Alle vernommene und alle bekannte Lehre sagt ja nur aus, wer und was Gott sei, persönlicher Glaube ist aber nur die Zustimmung dazu, daß er das auch für uns sei. Ein Bekenntniß ist Zustimmung zu dem Erkannten, daß es ein zu meinem Heile Nothwendiges sei. Dagegen ist die Konfirmation auf katholischem Boden nichts weiter, als die Unterwerfung unter das Lehr- und Lebensgesetz der Kirche, die dafür Garantie leistet, daß sie den, der sich ihr unterwirft, zum Heile leitet. Die Konfirmationsverpflichtung bindet an die Kirche, weil sie an Gott bindet, ihr lebendiger Inhalt ist darum nicht bloß Anerkennung einer Lehre von Gott, sondern Uebernahme des religiös sittlichen Gehorsams gegen den durch die Lehre verkündigten Gott, in dessen Erkenntniß sie nun selbständig werden durch die Verleihung des heiligen Geistes. Die Bitte um den heiligen Geist und die Zusage des heiligen Geistes an die Konfirmirten zwingt dann dazu, solchen nun auch die Fähigkeit zuzutrauen, Lehre von Gott selber zu empfangen.

Auch die Konfirmationsverpflichtung ist keine Verpflichtung auf ein einzelnes allein gültiges Bekenntniß im Rechtssinne, nämlich so, daß jede Abweichung von dessen begrifflich umschriebenem Inhalte ein Frevel und jede logisch mögliche Anwendung desselben eine zugestandene Sache wäre, sondern sie ist persönliche Verbindung mit dem persönlichen Gott. Sie schließt Fortschritte und also auch Aenderungen im Glauben und in der Lehre nicht aus, wenn diese nur dazu führen, daß man Gott immer näher kommt und treuer dient.

So bleibt also, wenn irgendwo in den öffentlichen Handlungen der evangelischen Kirche die Bindung an eine Lehrnorm stattfinden soll, die eine Unterwerfung unter ein Lehrgesetz im dogmatisch-juristischen Sinne darstellt, nur die Ordination übrig. Denkbar ist eine solche Unterwerfung durchaus. Sie hat auch in dem früheren Religions- und Bekenntnißeide, sie hat in bestimmten Fakultätsstatuten und dergl. bestanden, sie könnte auf diesem Wege, wenn man dafür die nöthige Zustimmung fände, jederzeit wieder eingeführt werden, wie sie in freien Kirchen zu Recht besteht, nur kann ich mich nicht davon überzeugen, daß sie in der bei uns gebräuchlichen Ordinationsweise enthalten ist.

In höchster Vollkommenheit finden wir die Lehrverpflichtung gehandhabt in der professio fidei Tridentini, dem Bischofseid der römischen Kirche. An ihr kann man ersehen, wie eine absolut bindende, gleichzeitig religiöse, sittliche, theologische und juristische Verpflichtung beschaffen sein muß, die jede Zweideutigkeit ausschließt. Sie stellt voran das Bekenntniß zu dem allgemeinen Christenglauben in der Gestalt des Nicäno-Constantinopolitanum und reiht daran nicht nur die summarische Verpflichtung auf die tridentinischen Beschlüsse, sondern sie zählt auch den gesammten Inhalt noch einmal auf. Schließlich erfolgt die Unterwerfung unter das Oberhaupt der römischen Kirche und das Ganze wird eigenhändig unterschrieben. Hier ist das Muster einer bindenden kirchlichen Lehrverpflichtung erreicht [1]). Es wird zuerst ihre religiöse Wahrheit und die absolute christliche Offenbarungswahrheit bekannt, es wird die kirchliche Formulirung als dieser Wahrheit entsprechend anerkannt, es werden alle entgegenstehenden Lehren verworfen und der souveränen Autorität des zur Behütung dieser Wahrheit und Lehre aufgestellten Oberhauptes der partikularen Kirche wird ein persönlicher Treueid geleistet. Die theologischen Konsequenzen der anerkannten religiösen Wahrheit werden in moralisch und juristisch absolut bindender Form zur Richtschnur des ganzen Lebens genommen.

---

[1]) Als Gegensatz mag man bedenken, wie vielerlei entgegengesetzte Ansichten von den Unterzeichnern der englischen 39 Artikel vertreten worden sind.

Der Unterschied der evangelischen Ordination hiervon liegt auf der Hand.

Zunächst findet die Ordination nicht statt als Verpflichtung auf den Dienst einer partikularen Kirche, in der doch der Ordinand ein Lehramt übernimmt; es giebt keine preußische, bayrische rc. Ordination für die besondere Kirche; ja man wird nicht einmal für die evangelische Kirche ordinirt, sondern einfach für den Dienst „der Kirche Christi". Die Gültigkeit der einmal vollzogenen Ordination eines evangelischen Geistlichen in anderen partikularen Kirchen ist keine Nachwirkung der katholischen Vorstellung vom character indelebilis, sondern eine Folge des in der evangelischen Kirche bewahrten richtigen Kirchenbegriffs. Im Angesichte Gottes, vor dem die Ordination vollzogen wird, giebt es nur eine allgemeine Kirche, in deren alleinigen Dienst ein auf die Bibel sich stellender christlicher Lehrer treten kann. Die Ordination ist also Aufnahme in das kirchliche Lehramt überhaupt. Demgemäß wird nun auch in erster Linie weder auf die allgemeinen Bekenntnisse der Kirche, noch auf die speciellen Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche verpflichtet[1]), noch weniger aber auf Statuten der partikularen Landeskirche, sondern auf das „lautere und klare Wort Gottes", das mit den Schriften des Alten und Neuen Testaments gleich gesetzt wird (preußisches Formular), oder auf die in „Gottes Wort" gegründete „evangelische Lehre" (bayrisches Formular), oder auf die „Lehre der ganzen christlichen Religion", die in den biblischen Schriften enthalten ist (hessisches Formular), oder bloß auf das „reine Wort Gottes" (württembergisches Formular). Die besonderen Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche kommen in Betracht als „Verzeichnung" dieser Lehre (preußisches Formular), als „Aussage" (bayrisches Formular), als „Bezeugung" (hessisches Formular) derselben. Ueberall herrscht die Voraussetzung der wesentlichen Identität des „Wortes Gottes" mit den Bekenntnißschriften und den Unterschied eines quia und quatenus bei der Verpflichtung kann man nur gewaltsam hinein interpretiren. Darum wird man auch daraus, daß weder überall die sämmtlichen

[1]) Nur die angeführten Ordinationsformulare waren mir zu Hand. Ich fürchte nicht den Sinn der anderen zu verfehlen.

Bekenntnißschriften aufgezählt, noch die wesentlichsten in ihnen enthaltenen Lehren angeführt worden sind, nicht folgern können, durch diese formelle Unterlassung sollten sie faktisch außer Kraft gesetzt werden; der einzige Grund, der die Ordinatoren dazu veranlaßt haben kann, ist der, den Unterschied zwischen dem absolut verpflichtenden Worte Gottes und allen anderen von Menschen gestellten Formeln hervorzuheben. Darum darf man sich auch nicht an den Unterschied halten, daß die Einen das „Wort Gottes" einfach in den Schriften als Schriften finden, die anderen nur darin „enthalten". Der Unterschied von Schriftinspiration, Personalinspiration, Realinspiration kommt auf dem Standpunkt des Formulars nicht in Betracht, denn diese Distinktion war der Reformationszeit, an deren Tradition man überall anknüpfte, noch gar nicht zum Bewußtsein gekommen. Für die Reformatoren waren eben die Menschen, die Reden und die Schriften der biblischen Offenbarungszeit, zu der sie sich vollkommen gleichzeitig und gleichartig fühlten (nicht wie wir, die sie erst durch das Studium historischer Betrachtung verstehen!) in ihren gesammten Worten und Werken „das Wort Gottes" — sie bildeten die vollgültige Offenbarung Gottes zu unserem ewigen Heile. Die Prädicirung der testamentlichen Schriften als „Wort Gottes", weit entfernt sie zu einem in allen seinen Buchstaben und Sätzen gleichwerthigen und darum satzweise gültigen Lehr- oder Gesetzescodex zu machen (man bedenke doch, wie frei Luther über den Buchstaben des alten Testaments geurtheilt hat, wie auch Calvin zeitweise die Abrogation des mosaischen Gesetzes behauptet hat), noch sie zu einer unfehlbaren Relation über Fakta der heiligen Geschichte zu erheben, deren sämmtliche Berichte man, unangesehen von welchen Zeugen sie stammen, einfach für Thatsachen zu nehmen hat — hat die Bedeutung: Diese Schriften sind uns dazu von Gott gegeben, um aus ihnen Gott zu hören, in ihnen Gott zu schauen, so wie er sich uns zu hören und anzuschauen geben will, den Gott, der in seiner abschließenden Offenbarung in Christo uns den vollkommenen Zugang zu ihm selbst gegeben hat. Sie bilden für uns die absolute religiöse Glaubensquelle und sittliche Lebensnorm, weil sie allein die Autorität der vollgültigen göttlichen Offenbarung be-

sitzen. Die „Biblia", wie noch Luther sie nannte, sind kein Koran, der aus einzelnen Sätzen besteht, die sämmtlich inspirirt sind und darum gelten in jedem logisch möglichen Sinn, den sie haben können, sondern sie bilden alle zusammen das eine Wort Gottes. Und dieses eine Wort Gottes in seiner Gestalt als Schrift enthält wieder nichts anderes in sich, als das Wort Gottes in Person: Jesus Christus (Ev. Joh. 1 — Hebr. 1). Der Sinn der ganzen Offenbarung, das was Gott mit Schöpfung, Erlösung und Heiligung gewollt hat, ist ausgedrückt in der geschichtlichen und übergeschichtlichen, nämlich zur Rechten Gottes erhöhten Person des Heilandes. — Er ist der Schlüssel der „Schrift". Nur dadurch, daß sie alle von ihm zeugen, werden die Schriften zur „Schrift", zur „ganzen Schrift" (Nebentitel in Luthers Biblia-Uebersetzungen).

Die erst später ausgebildete Inspirationslehre ändert an diesem Sachverhalte nichts. Auch sie muß die Bibel als Ganzes gelten lassen als die Schrift = Wort Gottes. Dann aber sind alle einzelnen Theile, Bücher und Geschichten der Schrift nur in ihrem Zusammenstimmen zum Ganzen das „Wort Gottes"; alles Einzelne in ihr sind nur Buchstaben, die erst im Zusammenstehen zu einem Worte werden und dieses Wort wiederum kann gemessen werden an dem, der das Gnadenwort Gottes in Person, das Evangelium selber ist. Die Annahme des Schriftganzen als des unfehlbaren „Wortes Gottes" schließt die Infallibilität der einzelnen Theile desselben für sich geradezu aus, um so gewisser aus, als die gottmenschliche Persönlichkeit Jesu Christi eben dieses Ganze in sich darstellt und demnach keine Lehre gelten kann, die nicht von ihm und in ihm bestätigt ist.

Die Verpflichtung eines evangelischen Geistlichen auf das Wort Gottes ist also nicht bloß die Verpflichtung darauf, die so genannten Schriften zu lesen, daraus zu lehren was er nur darin finden mag, sondern aus ihnen das Wort Gottes mit derselben Deutlichkeit heraus zu hören, wie es in Jesus Christus menschliche Gestalt angenommen hat und von dieser im Innersten seiner Seele empfundenen göttlichen Offenbarung zu zeugen sein Leben lang. Ein evangelischer Prediger, der sich aus lauter richtig verstandenen und kombinirten biblischen Sätzen ein Lehrsystem bereitete und

dasselbe mit größter Gewissenhaftigkeit lehrte, so wie man bewiesene mathematische Lehren oder physikalische Thatsachen lehrt, so wie man gut bezeugte geschichtliche Fakta pünktlich überliefert — der sich also in absoluter formaler Correctheit bewegte und der nicht in seiner Seele den Hauch des lebendigen Gottes aus der Schrift empfangen hätte, dem nicht Christus das Herz abgewonnen hätte, der würde sein Ordinationsgelübde niemals erfüllt haben, er wäre, füge ich hinzu, vermuthlich niemals im Stande gewesen, es überhaupt zu verstehen. Die Verpflichtung auf Gottes Wort ist doch in erster Linie die Verpflichtung: aus den angeführten Quellen G o t t e s R e d e zu vernehmen, in ihrem ganzen Umfang und Inhalt als Gottes Rede, davon im Gewissen erfaßt zu werden wie man allein von Gott erfaßt wird und darnach zu thun wie man einer göttlichen Autorität folgt.

Dieser Inhalt nun des Wortes Gottes wird in der Ordinationsformel umschrieben durch die Berufung auf die evangelischen Bekenntnisse. Die Mehrheit dieser Bekenntnisse, auf die durchgängig verwiesen wird, hat wiederum den Sinn, nicht auf eine einzelne Lehre hinzuweisen, sondern auf ein Ganzes von Bezeugung der Offenbarung. Man mißversteht wirklich den großartigen Glauben der Reformatoren an die universale Bezeugung der biblischen Wahrheit durch den überwältigenden Consensus der alten Bekenntnisse und Väter und der neueren Bekenntnißschriften, wenn man daraus einen in Paragraphen formulirten Lehrconsensus macht. Nein! vielmehr so ist es gewesen: Dieselben Reformatoren, die im erhabenen Schwung ihrer religiösen Erkenntniß die Einheit des Evangeliums in allen Schriften und Zeiten zu hören verstanden, die wahrhaftig den Schlüssel zur Bibel erst gefunden haben, haben doch, wie um zu zeigen, daß auch sie schwache Menschen waren, in sträflichem, theologischen Starrsinn hin und wieder mit ihrer eigenen Lehre den Buchstabendienst getrieben, von dem sie die Kirche im Verhältniß zur gesammten Ueberlieferung befreit haben.

Wen diese Paradoxie Wunder nimmt, der weiß nichts von den Wegen, die die göttliche Vorsehung in einer Welt von Sündern zu nehmen genöthigt ist!

Die Berufung des Ordinationsformulars auf meherere Be-

kenntnisse soll also nicht deren Inhalt (sie stimmen ja weder formell noch materiell völlig miteinander!) neutralisiren für das theologische Verständniß, sondern die Fülle von Beispielen, in denen man den wahren Sinn des Wortes Gottes vernehmen kann, vermehren.

Weiter ist aber auch damit gesagt, daß der Ordinand sich bei seinem Lauschen auf das Wort Gottes in die Gemeinschaft der Väter unserer Kirche begeben soll, daß er in der geistigen Berührung mit ihnen, die wirklich zuerst in der Kirche den ganzen Sinn der Schrift gefaßt haben, die Inspiration erhalten soll, die ihm zeigt, worauf es eigentlich beim Studium der Schrift ankommt. Nur ein Hörer des Wortes Gottes gleich Jenen kann auch ein Lehrer desselben werden. Das Wort Gottes als „Wort Gottes“ vernommen, bringt mit sich den heiligen Geist. Und der heilige Geist ist der einzige, wirkliche, richtige Führer zur immer weiteren Erkenntniß der göttlichen Wahrheit. Es giebt schlechterdings kein Menschenwort, das im Stande wäre die Sprache des heiligen Geistes auszudrücken, am allerwenigsten vermögen das die Paragraphen eines theologischen Lehrgebäudes, sondern dieser heilige Geist wirkt als die Kraft, die dieses Wort in unseren Seelen als göttlich bezeugt durch das Schriftwort. Wer sich diesem Worte unterstellt und den Geist daraus empfängt, d. h. wer sich gedrungen fühlt, ihm sein ganzes Sein und Leben zu unterwerfen — zu dem ist das Wort Gottes geredet und der redet es weiter. Man könnte darum den Sinn der Ordinationsverpflichtung auch kurz damit bezeichnen: es ist die Aufgabe, aus der Schrift den heiligen Geist zu empfangen und weiter zu tragen. Diesen Geist aber bringen wohl die Worte aber sie fassen ihn nicht ein. „Du kerkerst den Geist in ein tönend Wort, doch der freie wandelt im Sturme fort“.

Das Ordinationsformular spricht in kurzen Zügen (nur andeutend, weil mehr nicht nöthig ist bei der der ganzen evangelischen Kirche zu Grunde liegenden Gleichung: Wort Gottes = Evangelium = Christus) aus, was die Kirchen der Reformation aus der Bibel vernommen haben und fordert von dem Ordinanden, daß er dasselbe heraus höre, nämlich nicht formell oder inhaltlich allein das-

selbe, sondern virtuell, so daß ihm ebenso wie jenen Kirchen daraus der vollkommene Gnadenwille Gottes zu unserer Erlösung offenbar werde.

Sehen wir von dem Ordinationsformular ab auf die ordinirende jeweilige Kirche, so wird derselben immer eine irgendwie bestimmtere theologische Formulirung der Heilswahrheit vorschweben und sie wird wünschen, so gewiß sie überzeugt ist von deren wesentlicher Richtigkeit, daß der Ordinandus sich dieser theologischen Anschauung bedienen möge. Ich spreche von der Kirche, es gilt natürlich von der ordinirenden Behörde. Ist nun dieser Wunsch, und selbst wenn er von einem Ordinator dem Ordinandus geäußert wird, für denselben Befehl? Ich sage: nein! und mache die Sache am einfachsten klar mit folgendem Beispiel: Ein Vater verpflichtet den aus dem Vaterhause scheidenden Sohn „immer brav zu bleiben". Der Sohn weiß ganz genau was der Vater unter „brav" versteht; verpflichtet er sich damit, daß er dieses weiß und es seinem Vater verspricht dazu, immer nur das zu thun, was in allen Lebenslagen das Gewissen seines Vaters für „brav" hält oder verpflichtet er sich nicht vielmehr dazu, allenthalben seinem Gewissen zu folgen? Offenbar das letztere. So ist auch bei der Ordination nicht jene Theologie, in die der Ordinator seinen Begriff von dem, was Gott offenbart hat, entfaltet, für mich verpflichtend, sondern ich werde, was ich als Wort Gottes vernehme, in meiner Theologie darlegen und wenn wir beide wirklich das Wort Gottes vernommen haben, wird es in der Hauptsache auch mit einander übereinstimmen.

Aber die Lehrverpflichtungen der Reformationszeit waren doch so viel strenger dogmatisch bindend, man unterzeichnete die Conkordienformel ꝛc. ꝛc.? Luther, Melanchthon, Calvin, wie haben sie gegen anders Denkende geeifert, wie ward ein Flacius, nachdem er Anderen das Feuer angezündet hatte, selber zu Tode gehetzt! Dieses scheinbare Räthsel ist rasch gelöst. Mit so sicherem Gefühl, wie in der schöpferischen Epoche der evangelischen Kirche von ihren Vätern die religiöse Wahrheit aus der Schrift erfaßt und daraus eine ganz neue Theologie entwickelt wurde, ebenso unfähig erwiesen sich nachher oft dieselben Meister, das religiös fundamentale, sagen

wir einfach das göttlich offenbarte von der menschlich begrifflichen Lehre, die man zu seiner Behauptung nöthig hatte, im Kampf zu scheiden: sie glaubten für ihre Religion zu kämpfen, indem sie für ihr Dogma kämpften. Wir haben vor ihnen voraus den Fortschritt psychologischer Erkenntniß, einer schärferen Analyse der sämmtlichen in unseren Religionserkenntnissen vorhandenen Elemente nach ihrem verschiedenen Ursprung in intellektuellen, ethischen und religiösen Gedankenprozessen. Unsere Religion ist nicht tiefer, nicht stärker, nicht reiner, wie die Jener war, aber wir distinguiren besser ihre einzelnen Bestandtheile und wir unterscheiden darum auch besser, was die in allen Zeiten gleichen Elemente der Religion und was ihre zeitlich verschiedenen begrifflichen Ausprägungen sind.

In der Reformationszeit wandelte die neu erweckte Religion an der Spitze des geistigen Fortschrittes, sie schuf eine neue Theologie, die auch religiös fruchtbarer war als ihre Vorgängerin, wer heutzutage diese selbe Religion noch mit derselben Theologie umkleiden wollte, die sie damals trug, der — ja der müßte sich eigentlich auch bequemen noch die Sprache jener Zeit zu sprechen, ihre Anschauung von Welt und Natur zu theilen, Astrologie zu treiben, Hexen zu verbrennen u. s. w. Denn das hängt alles mit der die Theologie auch bedingenden Anschauung weltlicher Dinge zusammen. Wir drücken dieselbe Religion in einer anderen Theologie aus, die unter dem Einfluß der Naturkunde und Geschichtskunde, der Seelenlehre unserer Zeit steht. Gott und Christus und Geist bleiben dieselben, die sie damals und immer waren; wenn wir von ihrer Offenbarung so reden wie es unseren Erfahrungen von der Welt entspricht, so liegt darin kein Unrecht gegen Gottes Wort, vielmehr genau dieselbe Anwendung, die die Reformationszeit auch von den in ihrer Zeit neuen Sprach- und Geschichtskenntnissen machte. Auch die jetzige Theologie wie jede Theologie wird veralten, indeß Gottes Wort immer neuen Geschlechtern dieselbe Wahrheit bezeugt.

Veränderungen der Sprach-, Natur- und Geschichtskunde haben immer auch Veränderungen in der Theologie herbeigeführt; die Wendung zur biblischen Theologie im Pietismus, die württembergische Theosophie, die Bengel'sche Schrifttheologie sind durch

solche Veränderungen mit herbeigeführt, wie sollte die gewaltige Revolution im Gebiete der Natur- und Geisteswissenschaften in unserem Jahrhundert spurlos vorübergehen an dem wissenschaftlichen Nachdenken über das Heiligste, was wir haben — unsere Religion — unseren Gott? Wir suchen den Gott, der in Christo war und der sich in der biblischen Offenbarung bezeugt hat, so zu denken wie wir ihn heute denken müssen, eben weil er uns auch heute ebenso die höchste Realität ist wie er sie für Mose und Jesaias und Paulus gewesen ist. Wir leugnen auch nicht die schöpferischen, die produktiven Zeiten der Religion, das Auftreten ihrer großen Propheten, von denen wir stets abhängig bleiben werden, mit deren Gedanken wir denken, mit deren Sprache wir reden, aber ihre Gedanken und Sprache müssen unser Eigenthum geworden sein, sie müssen aus unserer Seele dringen und nur so werden sie auch Andere bewegen.

Wenn m. E. auch in der evangelischen Ordinationsverpflichtung eine Verpflichtung auf etwas anderes als auf die göttlichen Realitäten der ganzen Offenbarungsgeschichte, die das Wort Gottes uns bezeugt, zur persönlichen Beugung unter dieselben nicht gefunden werden kann, wenn die Kirche, die uns hier verpflichtet nur die geistige Größe, die wir „Kirche" nennen, ist, die eine allgemeine gesammte heilige Christenheit, so schließt das natürlich nicht aus die pünktliche Einhaltung besonderer Lehrverpflichtungen, die, sei es im besonderen Konfessionsstand einer Gemeinde, oder auch in besonderen theologischen Statuten, umschrieben sind. Solche Verpflichtungen sind dann juristischer Art und sie müssen gehalten werden, oder man erstrebt auf legalem Wege ihre Abänderung[1]). Denn freilich juristisch zu denkende Verpflichtungen mögen moralisch und rechtlich binden, aber sie vermögen das Innerste im Menschen, die Religion nicht zu binden. Diese seine Religion kann dann Einer aus pädagogischen Gründen, so weit es nothwendig ist, in das Gewand einer ihm überlieferten Darstellungsweise kleiden, aber er darf dann darnach streben hiervon frei zu werden, ebenso

[1]) Im letzten Streit ist der Unterschied zwischen einer rechtlichen Verpflichtung, die auf rechtlichem Wege abgelöst werden kann und einer religiösen Verpflichtung, die die Person bindet, meist völlig übersehen worden.

wie Luther sich für seine schon vor 1517 evangelisch gewordene Religion und Theologie die Freiheit erstritt. Es fiel Luther nicht ein, aus der Kirche auszutreten, deren legale Oberhäupter ihn fesseln wollten, eben dadurch erkannte er und wir mit ihm, daß diese Oberhäupter mit sammt ihrer Theologie nicht die Kirche waren und sind.

Wenn das Vorstehende etwa den falschen Schein erweckte, als sollte mit den Dingen, die ihrem realen göttlichen Inhalte nach das Heiligste sind, was wir haben, eine Art von Versteckspielen getrieben werden, als würde nämlich den kirchlichen Formeln und Bekenntnissen immer ein anderer Inhalt beigelegt, statt daß man irgendwo und irgendwie sich direkt über sie ausspricht, so füge ich darum die Schlußbemerkung hinzu, daß ich neben dem aufgezählten liturgischen, katechetischen und ordinatorischen Gebrauch kirchlicher Formeln und Bekenntnisse noch den anderen statuire, bei dem es Recht und Pflicht ist, Alles und Jedes, was man davon weiß, und was und wie man es glaubt, zu sagen, die volle Wahrheit zu sagen, das ist der homiletische Gebrauch. Hier in der Predigt, als der freien persönlichen Rede, da soll die vollkommene Wahrheit und Offenheit herrschen, selbstverständlich innerhalb des gottesdienstlichen Rahmens und Zweckes, den die Predigt verfolgt. Die Predigt hat nichts zu thun, als Gott zu bezeugen, der Gemeinde den Gott, den der Prediger mit ihr gemeinsam hat, so zu bezeugen, daß sie ihn spürt. Es giebt nun kein wahrhaftiges Zeugniß, bei dem nicht der ganze Mensch mit allem, was er je gedacht und gefühlt hat, mitspräche; ich wage zu sagen, es giebt keine wahrhafte Rede, in der sich nicht der ganze Mensch darstellt. Es giebt auch keinen wirksamen Redner, der nicht über seine wesentlichsten Gedanken und ihre Herkunft, ihren Zusammenhang mit denen seiner Zeit ein klares Bewußtsein besäße. Das Alles darf und soll der evangelische Prediger haben und zeigen. Natürlich wird er auf der Kanzel weder eine ihm veraltet erscheinende Theologie noch eine überwundene Natur- und Geschichtsansicht kritisiren, denn Kritik ist keine Religion. Kritik kann ein wissenschaftlicher Weg sein zur Gewinnung einer besonneneren richtigeren Auffassung von Religion, sie ist darum für

den, der zu einer wissenschaftlich entsprechenden Auffassung von Religion kommen will, persönlich nöthig, aber ebenso wenig Gegenstand für eine erbauende Verkündigung des Wortes Gottes, wie die Spektralanalyse. So wird im Ganzen auch von der eigentlichen Theologie sehr wenig auf die Kanzel gehören. Christliche Religion ist persönliche Anschauung von Welt, Menschenleben und Geschichte unter dem Gesichtspunkte des lebendigen Gottes und seines Christus — wer das auf der Kanzel bietet, thut seine Pflicht, wer nicht, nicht. Was Einer derart bietet, das sage er auch klar und wahr, genau so wie er es denkt. Wer eigenen Glauben bekennt, wird immer erbauen und keinen Gläubigen verletzen. Wer bloß wider den „Unglauben“ Anderer streitet, verbirgt sich leicht selbst, daß, was er damit beweist, nur ein Nicht-Unglaube, aber noch lange kein Glaube ist.

Zum Schluß: Der Ausweg aus manchen Wirren der Zeit für Theologen und praktische Geistliche — das wollten diese Bemerkungen zeigen — besteht in dem Festhalten an dem geistigen und geistlichen, geschichtlich bewährten, religiösen Begriff von der Kirche, als der Gemeinschaft der Gläubigen — nicht bloß untereinander, sondern — mit Gott, als des wahrhaftigen Gottesvolkes und der Ableitung aller Wesensbestimmungen geistlichen Dienstes aus diesem Begriff, den das neue Testament, die Bekenntnißschriften, Verpflichtungsformeln und die gesammte Liturgie von Anfang bis auf diesen Tag bezeugt haben. Es ist der von der Reformation neu entdeckte Begriff der „katholischen Kirche“, der im gegenwärtigen Kampf um zweckentsprechendere Gestaltung der Landeskirchen abhanden zu kommen droht, zu Gunsten einer juristischen kollegialistischen Auffassung der Kirche, die nichts anderes ist, als die autonome independente Sekte. Auch in dieser kann das Christenthum bestehen, aber mit dem Bewußtsein der Kirche würde unserem Volksleben das größte seiner idealen Güter schwinden. —

Die Autorität der heiligen Schrift.

Von

Heinrich Grunsky,
Pfarrer in Reusten (Württemberg).

In den Auseinandersetzungen über die Bedeutung der hl. Schrift, wie sie in den letzten Jahren wieder mit besonderer Lebhaftigkeit geführt worden sind, wird es häufig versäumt, von Anfang an die richtige Orientirung zu suchen, welche allein zu einem haltbaren Resultat führen kann. Zu dieser gehört vor allem die Frage nach dem Wesen des Glaubens; wenn man beobachtet, wie für so vieles, was mit dem christlichen Glauben nur sehr äußerlich zusammenhängt, die Autorität der hl. Schrift in Anspruch genommen und wie die Anerkennung der Autorität der Schrift selbst zu einem wesentlichen Moment des Glaubens gemacht wird, so sieht man, daß der Mangel an Klarheit über das Wesen des Glaubens hieran die Schuld trägt. Zur richtigen Orientirung gehört aber auch eine unbefangene Betrachtung des Gegenstandes, um den es sich handelt, der hl. Schrift. Nur wenn wir das, was sie wirklich enthält und wirklich ist, ohne beständige Seitenblicke auf ein im voraus mitgebrachtes Schema der Beurtheilung ansehen und würdigen, können wir dazu gelangen, uns ein richtiges, haltbares Urtheil über ihre Bedeutung zu bilden. Wenn die hergebrachte Anschauung von der Autorität der Schrift sich nur dadurch halten kann, daß sie sich beständige Einschränkungen und Abstriche gefallen läßt, wenn manche der früher inne gehaltenen Positionen jetzt unter dem Eindruck unleugbarer Thatsachen allgemein aufgegeben sind, so muß in dieser ganzen Betrachtungsweise ein Fehler liegen: und dieser besteht in dem Mangel einer

ruhigen Auseinandersetzung mit der thatsächlichen Beschaffenheit der Bibel.

Es soll nun im Folgenden versucht werden, mit Beachtung dieser beiden Richtlinien die Frage nach der Autorität der hl. Schrift aufs Neue zu untersuchen. Dabei war es dem Verfasser namentlich Bedürfniß, sich mit der in der Abhandlung von Professor Haupt: „Die Bedeutung der hl. Schrift für den evangelischen Christen" dargelegten Anschauung auseinanderzusetzen, da diese Schrift ihm hauptsächlich Veranlassung gegeben hat, über das Problem nachzudenken, ohne daß er doch von der darin gegebenen Lösung sich endgültig befriedigt gefühlt hätte.

1. Glaube und Autorität.

Was ist der Glaube im evangelischen Vollsinn des Wortes? Diese Frage muß bei der ganzen Untersuchung vorangestellt werden. Aus ihrer Beantwortung wird sich ergeben, was für eine Autorität der Glaube kennt, und sodann, ob und in welchem Sinn von einer Autorität der heiligen Schrift für den Glauben geredet werden kann. Nach evangelischer Grundanschauung ist der Glaube fiducia, Vertrauen auf den in seinen Verheißungen, besonders in der Verheißung der Sündenvergebung sich darbietenden Gott; er ist also ein Act des Willens. Die orthodoxe Dogmatik hat diese Erkenntniß stets festgehalten, hat sie aber dadurch getrübt, daß sie auch die notitia und den assensus, Thätigkeiten des Verstandes, in den Begriff des Glaubens mitaufgenommen hat. Namentlich die Behauptung, daß der assensus, die Zustimmung des Verstandes zu den göttlich geoffenbarten Heilswahrheiten, nothwendige Voraussetzung der fiducia sei, läßt den evangelischen Charakter des Glaubens nicht zum vollen Ausdruck kommen, wie sie auch ganz dem katholischen Begriff des Glaubens entspricht und einen Rest katholischer Anschauung darstellt. Wenn auch ausdrücklich betont wird, daß erst die fiducia den Glauben vollendet, so ist doch dem evang. Begriff des letzteren etwas Fremdartiges beigemischt: der Glaube erscheint nicht mehr als eine einheitliche Größe, sondern ist zusammengesetzt aus Faktoren, welche keine nothwendige Beziehung zu einander haben. Der Glaube im

evangelischen (und sagen wir gleich: im urchristlichen) Sinn aber ist etwas Einheitliches, und zwar ist er eine That des Willens, bei der der Mensch sich activ verhält. Das Wesen des Glaubens wird in der Gegenwart häufig so geschildert, daß das Subject desselben als rein passiv, von einer überwältigenden Macht hingerissen, erscheint. So gründet Herrmann die Gewißheit des Glaubens darauf, daß „Gott selbst in einer Thatsache an mich herantritt, mir den Glauben abzwingt, so daß ich weiß, dieser Glaube mit seiner Gewißheit ist nur sein Werk". Und Haupt bestimmt (Die Bedeutung der hl. Schrift 2c. p. 18) den Glauben als ein Erleben, Erfahren, Innewerden der Dinge der Ewigkeitswelt. Damit kommt aber der evang. Glaubensbegriff nicht zum vollen Ausdruck. Wohl findet da, wo es zum Glauben kommt, ein Herantreten Gottes an den Menschen statt, von dem der Christ sagen wird, es sei überwältigend; wohl lautet das religiöse Urtheil immer: Gott hat mir den Glauben geschenkt, er hat den Glauben in mir gewirkt. Aber diese Betrachtungsweise kann nicht konsequent angewendet werden, ohne die menschliche Willensfreiheit aufzuheben. Sie entspricht dem religiösen Gefühl, weil dieses alles Gute direct auf Gott zurückführt, aber einseitig verfolgt verletzt sie ebenso berechtigte Interessen. Denn so übereinstimmend im Neuen Testament der Glaube als ein Werk Gottes dargestellt wird, so wenig kann darüber ein Zweifel sein, daß — ebenfalls nach neutestamentlicher Anschauung — die Persönlichkeit des Menschen mit ihrer vollen Activität daran betheiligt ist. Der Glaube ist also ein Act des Willens, er ist nicht ein passives Sichhinreißenlassen, sondern persönliche Entscheidung, getragen von dem Bewußtsein ernster Verantwortlichkeit.

Aber noch ein anderes Moment im Begriff des Glaubens bedarf der Erörterung. Es ist die Frage, wie sich im Glauben das Religiöse und das Sittliche zu einander verhalten. Hier wird es gewöhnlich als die evangelische Anschauung bezeichnet, daß im Glauben selbst bloß eine veränderte Stellung des Menschen zu Gott, also etwas rein Religiöses, gegeben, und die damit verbundene veränderte sittliche Haltung von dem Act des Glaubens scharf zu trennen und nur als dessen Consequenz anzusehen sei.

Die evang. Rechtfertigungslehre, sagt man, verlange diese Trennung des Religiösen vom Sittlichen, das „sola fide“ werde getrübt, sobald in dem Act des Glaubens eine sittliche Entscheidung wenn auch nur implicite enthalten gedacht werde, sobald der göttliche Rechtfertigungsact irgendwie durch die sittliche Haltung des Menschen beeinflußt erscheine. Dem gegenüber ist darauf hinzuweisen, daß in der Lehre von der Gerechtigkeit aus dem Glauben nicht das Ganze der christlichen Heilslehre ausgedrückt ist. Es ist noch nie gelungen und wird auch nie gelingen, den Streit über Glauben und Werke so zu schlichten, daß die Rechtfertigung aus dem Glauben den alles beherrschenden Mittelpunkt bilden würde. Denn der neue Stand, in dem der Christ lebt, erscheint hier ausschließlich unter dem Gesichtspunkt eines von Gott geschenkten Gutes, und die Lehre ist darauf berechnet, zum Gewinnen und Festhalten der Gewißheit vom Besitz dieses Gutes Anleitung zu geben. Sie dient damit der religiösen Reflexion, aber wie diese nur auf einen Punkt, die Gewißheit vom Heilsbesitz, gerichtet ist, so faßt auch die Rechtfertigungslehre nur diese eine Seite an dem neuen Leben des Christen ins Auge und vollzieht damit eine Trennung, die der Wirklichkeit des Lebens fremd ist. Daß die Lehre von der Rechtfertigung nicht das Ganze der Heilslehre enthält, giebt sich auch mit hinlänglicher Deutlichkeit in zwei Umständen kund: einmal daß der Apostel Paulus diese Lehre nur da entwickelt, wo der Judaismus ihn nöthigt, den Gegensatz scharf auszuprägen, und dann, daß er die sittliche Erneuerung nicht auf die Rechtfertigung zurückführt, sondern zu ihrer Ableitung andere Gedankengänge verwendet. Schon diese letztere Beobachtung sollte davon abhalten, für den Begriff des Glaubens ausschließlich die paulinische Rechtfertigungslehre zu Grunde zu legen.

Es ist also der Glaube nicht vorzustellen als ein rein religiöses Verhalten, zu welchem eine sittliche Bestimmtheit erst nachträglich hinzukäme, sondern im Glauben selbst ist beides vereinigt. Kein Moment des religiösen Lebens im vollen evangelisch-christlichen Sinn ist ohne sittliche Bestimmtheit und kein Moment des sittlichen Lebens ohne religiöse Bestimmtheit, beides gehört, und zwar von Anfang an, untrennbar zusammen. Sobald ein Dua-

lismus zwischen Religion und Sittlichkeit angenommen und die letztere auf die erstere gegründet wird, muß die Religion immer auf eudämonistische Motive sich stützend gedacht werden. Der Act des Glaubens und das Beharren darin ist dann nur verständlich zu machen durch das Streben nach Befriedigung, das, wenn es auch noch so hoch gerichtet ist, doch immer von den Wünschen und Bedürfnissen des Herzens sich leiten läßt. Man wendet sich zu Gott, man sucht ihn, weil er Güter anbietet, welche werthvoll sind, weil man bei ihm Hilfe, Trost, Beruhigung haben kann. Diese Begründung aber entspricht nicht der Höhenlage des Christenthums, welches schon in seinen Motiven, ja gerade in diesen, sich als die reinste Sittlichkeit bewähren muß. Die Entscheidung, die im Act des Glaubens erfolgt, muß also ihre Berechtigung am sittlichen Bewußtsein legitimiren, das Ideal, welches im Glauben ergriffen wird, muß selbst schon sittliches Lebensideal, nicht bloß religiöses sein: erst dann ist der Glaube wahrhaft sittlich.

Und ein Blick auf Jesus, seine Persönlichkeit und seine Anschauungen, kann uns das sofort bestätigen. Das relative Auseinandertreten des Religiösen und des Sittlichen, wie wir es in der Lehre des Apostels Paulus bemerken (cf. die Frage Röm. 6, 1: sollen wir in der Sünde beharren, auf daß die Gnade desto mächtiger werde?) ist ihm fremd. Er selbst weiß sich jeden Augenblick mit Gott verbunden und in dieser Verbindung sittlich verpflichtet, und gerade in dieser unmittelbaren Einheit von Religion und Sittlichkeit liegt die wunderbare Harmonie seines Wesens. Aber auch in seiner Verkündigung ist beides untrennbar beisammen, er weiß nichts von einem Verhältniß zu Gott, das man zunächst bloß als solches suchen und begründen könnte, um dann erst die sittlichen Consequenzen zu ziehen, sondern ihm fällt beides zusammen. Der Gott, in dessen Namen er redet, ist ein Gott, welcher zugleich die Menschen zu seiner Gemeinschaft erhebt und sie sittlich verpflichtet, eins nie ohne das andere. Diese Verbindung des Religiösen und des Sittlichen ist auf die einfachste Weise ausgedrückt in dem Vaternamen, den Jesus Gott beilegt. Wie bei einem Kinde Ehrfurcht und Vertrauen gegen den Vater

nicht möglich ist ohne Gehorsam, und Gehorsam nicht ohne Ehrfurcht und Vertrauen, so auch bei einem Christen Gott gegenüber. Er kann sich Gott nicht mit Vertrauen nähern, ohne daß er seinen Willen dazu hergiebt, sich von ihm sittlich erheben zu lassen, und umgekehrt, er kann seine Sittlichkeit nicht verbessern bezw. erneuern, ohne daß er das Verhältniß, in das Gott zu den Menschen treten will, auch an seiner Person wirksam werden läßt. Gerade in dieser Einheit des Religiösen und des Sittlichen, wie sie bei Jesus hervortritt und den Grundcharakter der christlichen Religion bildet, liegt die gewaltige Kraft, mit der das Christenthum in die Welt eingegriffen hat; und die hervorragenden schöpferischen Epochen in der Geschichte der Kirche haben immer daraus ihre Kraft gezogen, daß das einfache christliche Bewußtsein, welches eine Religion ohne sittliche Verpflichtung nicht kennt, wieder neu erwacht ist und sich siegreich durchgesetzt hat. Das sieht man an der Reformation: nicht in erster Linie durch eine reinere Auffassung der Heilsordnung, sondern durch Geltendmachung des religiös-sittlichen Lebensideals, wie es das unverfälschte Christenthum bietet, in seiner Kraft und in seinem Ernst gegenüber dem leichtfertigen Spielen mit der Religion ohne sittlichen Ernst hat diese Bewegung so kraftvoll gewirkt.

So fällt im Christenthum die Entscheidung für ein bestimmtes religiöses Verhältniß und für eine bestimmte sittliche Richtung in einen Act zusammen, beides ist nicht getrennt und läßt sich in der Wirklichkeit nicht trennen. Dieser religiös-sittliche Willensact ist der Glaube. Wir können daher den Glauben bestimmen als die *Entscheidung des Willens für Gott*, als die *Anerkennung der Autorität Gottes durch das Eingehen auf das von ihm gewollte Verhältniß des Vertrauens und Gehorsams.*

Die Probe auf die Richtigkeit dieser Fassung läßt sich dadurch machen, daß man das bisher Gesagte auf das Gegentheil des Glaubens, den Unglauben, anwendet. Auch dieser ist ein Willensact. Wie der Glaube Anerkennung der Autorität Gottes ist, so ist der Unglaube seinem Wesen nach Widerspruch gegen die Autorität Gottes, und zwar wieder nach beiden Seiten, der reli-

giösen und der sittlichen. Der Ungläubige will nicht in das Vertrauensverhältniß zu Gott treten, das dieser ihm anbietet, und er will nicht durch seine Gebote sich verpflichten lassen, er will sich der Autorität Gottes entziehen, will von ihm frei sein, und das ist eben seine Verschuldung. Hieraus wird auch deutlich, wie der Unglaube nicht bloß eine Sünde neben anderen, sondern die Hauptsünde ist, einerseits in jeder Versündigung latent, aber eben damit auch nur in relativer Ausprägung, enthalten, andererseits, wo der Unglaube vollbewußt auftritt, als der Widerspruch der ganzen Persönlichkeit gegen Gott die Spitze der Entwicklung der Sünde.

So ergiebt sich für das Wesen des Glaubens und des Unglaubens eine Fassung, welche genau den Grundanschauungen des Neuen Testaments entspricht; denn überall, wo Gott sich offenbart, handelt es sich um eine Entscheidung für oder wider Gott: das geht durchs ganze Neue Testament hindurch. Jesus hält es den Vertretern einer äußerlichen, am Alten hängenden Frömmigkeit als Sünde vor, daß sie bei allem Schein des Eiferns für Gott und sein Gesetz in der That die Autorität Gottes verwerfen, indem sie von ihm, der im Namen Gottes kommt, sich nichts sagen lassen; er preist den Petrus selig, weil dieser in ihm den Vertreter göttlicher Autorität erkennt und sich in diesem Sinn zu ihm bekennt; er wählt, wo er von Gott redet, solche Bilder, die die erhabene, gebietende Stellung Gottes ins Licht setzen und das Widerstreben gegen ihn von vornherein als Sünde erscheinen lassen (Vater, Hausherr, König). Paulus, selbst durch eine außerordentliche Offenbarung vom Unglauben zum Glauben geführt, sieht seine Lebensaufgabe darin, die Völker zum Gehorsam des Glaubens zu leiten, und die Sünde der widerspenstigen Juden sieht er darin, daß sie die göttliche Gerechtigkeit, das von Gott ihnen angebotene Vertrauens- und Gemeinschaftsverhältniß zu ihm, verwerfen und selbstgewählte Wege gehen, um das Ziel der Gottesgemeinschaft zu erreichen. Darum kann er auch ihr Streben anerkennen und doch ihre Haltung verdammen, weil sie eine Widersetzlichkeit gegen Gott in sich schließt. Bei Johannes endlich ist es ganz klar, wie sich ihm alles um Glauben oder Unglauben bewegt, und wie er in Beidem die absolute Entscheidung der mensch-

lichen Persönlichkeit erblickt, die entweder für oder wider Gott ausfällt.

Es handelt sich nun aber weiter um die Frage, ob der Glaube als Anerkennung der göttlichen Autorität nicht selbst wieder sittlich verdächtig ist, ob diese Anerkennung eine innere Berechtigung hat und nachweisen kann. Es giebt ja Autoritäten, welche ihr Recht blos durch den Eindruck, den sie auf den sinnlichen Menschen machen, nachzuweisen suchen, und wieder andere, die zwar durch geistige Macht wirken, aber doch so, daß dieses Geistige keine höheren sittlichen Anforderungen an den Menschen stellt. Eine Autorität der letzteren Art ist z. B. die katholische Kirche, welche ihre Stellung einerseits durch den Eindruck von ihrer Macht und Größe, andererseits durch ihre Gnadenmittel, die dem religiösen Bedürfniß ohne allzu schwere Anforderungen entgegenkommen, aufrecht erhält. Die Größe und Macht der Kirche und ihr Reichthum an Gnadenmitteln kann ja nur für den die Ueberzeugung von ihrer Wahrheit und ihrem göttlichen Recht begründen, welcher sich von diesen äußerlichen Eigenschaften imponiren läßt und sich mit dieser Art von religiöser Befriedigung begnügt. Ist es nun bei der Autorität, mit welcher Gott uns gegenübertritt, auch so, daß dieselbe, wenn auch nicht auf sinnliche, doch auf geistige Motive rechnet, welche nicht zu den höchsten gehören, daß sie durch lockende Anerbietungen den Menschen überreden will? Es wird dem Christenthum vielfach zum Vorwurf gemacht, daß es durch eudämonistische Beweggründe die Sittlichkeit beeinträchtige, indem es die Begriffe von Lohn und Strafe verwende. Allein die Anwendung dieser Begriffe ist einmal als Erziehungsmittel, zur Bildung des sittlichen Bewußtseins, unentbehrlich, und sodann ist sie auch ethisch unverdächtig, wenn nur die Aussicht auf Lohn oder Strafe nicht zum bestimmenden Motiv des Handelns gemacht wird, vielmehr die Vergeltung nur als die Reaction der höchsten sittlichen Macht gegenüber dem Guten und dem Bösen erscheint, ohne welche der Glaube an das Gute gar nicht möglich ist. Den letzteren Sinn aber, und nicht den ersteren, hat die Vergeltungslehre im Christenthum, das auf eine Ueberredung durch Lohn und eine Abschreckung durch Strafe gar nicht

rechnet und eine darauf sich gründende Unterwerfung unter Gott nicht als ächt anerkennt. Welches ist aber dann der Bestimmungsgrund für die Unterwerfung unter die Autorität Gottes? Es ist der Eindruck der geistigen und sittlichen Erhabenheit, welcher von dieser Autorität ausgeht, wo sie uns entgegentritt, und uns die höchste Achtung vor ihr abnöthigt. Am deutlichsten zeigt sich dies an der Art des Auftretens Jesu. In ihr liegt nichts, was für den sinnlichen oder den nach Ehre und Macht lüsternen Menschen verlockend sein könnte; diese Art der Geltendmachung der Autorität Gottes ist nicht darauf berechnet, durch einen Machteindruck zu wirken, sondern nur durch geistige und sittliche Erhabenheit. So ist also die Anerkennung der Autorität Gottes, die im Glauben vollzogen wird, sittlich unverdächtig, und ihre innere Berechtigung ist erwiesen durch die Art, wie diese Autorität ihre Wirkung auf den Menschen in letzter Instanz hervorzubringen sucht.

Man wendet nun aber ein, daß die Autorität Gottes als eine äußerlich an den Menschen herantretende gar keine sittliche Berechtigung habe: nicht die Unterwerfung unter ein äußerlich gegebenes Gebot sei sittlich, sondern das Handeln nach dem, was innerlich als gut erkannt wird. Damit hängt der weitere Vorwurf zusammen, daß das Christenthum eine Autorität aufrichte, welche nur in einer Summe von einzelnen Geboten sich darstelle und darum die Menschen nicht frei und selbständig werden lasse, sondern sie in beständiger Unmündigkeit erhalte.

Hier ist nun zuerst eine allgemeine Bemerkung über den Begriff der Autorität zu machen. Das Correlat derselben ist stets eine Unterordnung mit Freiheit. Wo nur physische Ueberlegenheit eine Unterwerfung erzwingt, deren Motiv die Furcht vor sinnlichen Uebeln ist, da ist kein Autoritätsverhältniß; ein solches ist nur vorhanden, wenn auf Seiten des sich Unterordnenden ein gewisses Maß geistigen Lebens sich findet, welches den Eindruck einer geistigen Ueberlegenheit aufzunehmen fähig ist, und wenn bei der gegenüberstehenden Macht nicht die Unterdrückung dieses geistigen Lebens Bedingung ihrer Wirksamkeit ist (was bei der Wirkung durch bloße Furcht der Fall wäre). Jedes Autoritätsverhältniß, das unter Menschen besteht, beruht irgendwie auf einem

solchen Eindruck geistiger Ueberlegenheit, und setzt voraus, daß dieser Eindruck, wenn er auch factisch empfunden wird, doch auch geleugnet werden kann, daß die der Autorität gegenüberstehende Persönlichkeit ein selbständiges geistig-sittliches Leben zu bethätigen schon im Stande ist. Aus dieser Erwägung ergiebt sich, daß die Autorität Gottes, welche die höchste sein will, auch mit der vollen geistigen Freiheit und Selbständigkeit des Menschen rechnen, ihr gegenüber sich geltend machen und sich legitimiren muß.

Dies wäre nun nicht der Fall, wenn im Christenthum Unterwerfung unter eine nur äußerlich dem Menschen gegenübertretende unverstandene Autorität verlangt würde, unter eine Autorität, welche diesem gar nicht Zeit ließe und nicht das Recht zugestände, sich zu besinnen, ob er zum Gehorsam verpflichtet sei oder nicht. Eine solche Ueberrumpelung mit der Forderung des Gehorsams wäre sittlich unberechtigt, und ebenso eine daraufhin geleistete Unterwerfung sittlich werthlos oder genau genommen unsittlich. Aber das ist nicht der Sinn des Christenthums, welches nirgends blinden Glauben, blinden Gehorsam verlangt, sondern eine Prüfung der dargebotenen Autorität sehr wohl aushalten kann und seinem ganzen Sinn und Geist nach auch fordert. Der christliche Gottesgedanke mit seinem sittlichen Ernst ist nicht darauf angelegt, willenlose mechanische Unterwerfung zu verlangen, sondern er ruft zunächst einen inneren Proceß im sittlichen Bewußtsein hervor, einen inneren Kampf, in welchem die Autorität Gottes mit den bisher gewohnten und befolgten Autoritäten ringt, und der damit endigt, daß die göttliche Forderung sich trotz allem Widerstreben als die berechtigte und damit als die unbedingt verpflichtende ausweist. Erst wenn die Berechtigung der zunächst allerdings rein äußerlich sich geltend machenden Autorität auf diesem Wege empfunden und erkannt ist, ist die Unterwerfung erlaubt, aber zugleich auch geboten.

Was nun aber den Vorwurf betrifft, das Christenthum wolle den Menschen in dauernder Unselbständigkeit und Unmündigkeit erhalten, indem es eine äußerliche Autorität aufrichte und in den einzelnen Fällen des Lebens immer auf einzelne Gottesgebote verweise, die einfach befolgt werden müssen, so ist dieser

Vorwurf nur scheinbar berechtigt. Denn der Hinweis auf Gottes Willen ist nicht so gemeint, daß in jedem einzelnen Fall, in welchem es nicht auf der Hand liegt, was sittlich und was unsittlich ist, ein zufälliges göttliches Gebot, eine besondere göttliche Offenbarung dem Christen das Richtige zeigen müsse. Dies ist die katholische niedriger stehende Art der Frömmigkeit, welche möglichst genaue, ins einzelne gehende Vorschriften für das sittlich-religiöse Leben braucht, und weil solche nicht im Voraus für alle möglichen Fälle construirt werden können, in der Kirche, bezw. im Papst oder im Priester die Autorität erkennt, welche in allen zweifelhaften Fällen eingreifen muß. So kann allerdings ein selbständiges christliches Denken und Leben nicht aufkommen, und die katholische Kirche will ja auch ihre Glieder gar nicht innerlich frei machen, sondern in beständiger Unmündigkeit erhalten. Aber die wahrhaft christliche evangelische Frömmigkeit kennt eine solche Autorität nicht. Vielmehr ist es die Tendenz des Christenthums, die Menschen zu selbständiger Uebung des Gehorsams gegen Gott in der Art zu erziehen, daß sie auch schon bei der Erforschung des göttlichen Willens geistig und sittlich thätig sind. Es gehört zum christlichen Lebensideal, auch prüfen zu können, welches der Wille Gottes sei (Röm. 12, 2), den sicheren Takt zu besitzen, der auch in schwierigen Fällen diesen göttlichen Willen herauszufinden und von eigenen Einfällen zu unterscheiden weiß. Die Autorität Gottes macht sich nicht in einer Summe von Einzelgeboten geltend, sondern sie begründet ein Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, welches dieser in freier Weise, mit voller geistiger und sittlicher Selbstthätigkeit ergreift und in jedem einzelnen Falle deutet und anwendet. Diese Stufe der Selbständigkeit im Verhältniß zu Gott, welche die Gebundenheit nicht aufhebt, sondern sie erst zur vollen Wahrheit macht, entspricht der Verheißung Jesu von dem hl. Geist, der die Jünger in alle Wahrheit leiten werde (Joh. 16, 13), sie ist auf den kürzesten Ausdruck gebracht in der neutestamentlichen Bezeichnung der Gläubigen als „Kinder Gottes", und der Apostel Paulus unterscheidet Gal. 4 diese Stufe der Kindschaft Gottes als religiöse Mündigkeit von den vorchristlichen Formen der Unmündigkeit. Die beste Probe auf die Richtigkeit

des Ausgeführten giebt die Person Jesu selbst: bei ihm finden wir beides, die unbedingte Unterordnung unter den Willen Gottes und zugleich in der Erkenntniß des göttlichen Willens die Ruhe und Stetigkeit, welche nur da vorhanden sein kann, wo der Geist in diesen Dingen lebt und fortwährend thätig ist; im Unterschied von den Propheten finden wir hier nirgends etwas von plötzlichen unvermittelten Erleuchtungen, sondern das ganze Geistesleben ist ohne Unterbrechung von der göttlichen Offenbarung durchdrungen und erfüllt.

So bedeutet also die Unterordnung unter die Autorität Gottes keineswegs ein Verbleiben auf einer geistig und sittlich niedrigen Stufe der Unselbständigkeit und Unmündigkeit, sondern im Gegentheil ein zunehmendes Erwachsen zur Freiheit durch das Verhältniß, in das Gott uns zu ihm versetzt. Und dies bestätigt sich wiederum daran, daß nach dem Zeugniß des Neuen Testaments und der christlichen Erfahrung gerade die Unterwerfung unter die Autorität Gottes ein Freiwerden von allen anderen, nur relativen Autoritäten bedeutet. Das Verhältniß zu Gott, das der Christ hat, macht es ihm zur Pflicht, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen, in jedem Fall, wo eine menschliche Autorität ihre eigenen Grenzen mißachtet und sich uneingeschränkte Geltung anmaßt, sich auf Gott zu stützen und im Gehorsam gegen ihn alle Zumuthungen der Unterordnung unter Menschen und menschliche Ordnungen zurückzuweisen. In den religiös epochemachenden Zeiten des ersten Christenthums und der Reformation ist diese Gebundenheit an Gott und die Unabhängigkeit von allen menschlichen Autoritäten am schärfsten ausgeprägt.

Ist nun so der Glaube Unterwerfung unter die Autorität Gottes, Begründung eines Verhältnisses zu Gott, in welchem der Christ sich in allen Stücken an ihn gebunden weiß, so ist natürlich die weitere Frage die: Wo tritt uns die Autorität Gottes entgegen? Die katholische Kirche antwortet: in der Kirche und ihren Institutionen bezw. im Papst; die ev. Kirche sagt: in der hl. Schrift; hier haben wir das Wort Gottes, hier offenbart sich uns Gott. Ob und in welchem Sinn diese Antwort mit Recht gegeben werden kann, muß uns nun weiter beschäftigen.

2. Die geschichtliche Offenbarung als Autorität.

Ehe wir auf die zuletzt gestellte Frage antworten können, müssen wir zunächst eine Bemerkung vorausschicken. Wo auf dem Gebiet des sittlich-religiösen Lebens eine Autorität Geltung erlangen soll, da muß dieselbe mit einem ausdrücklichen Anspruch hervortreten. Auf dem Gebiete des Wissens ist das anders; ein Gelehrter hat nicht nöthig seine Autorität absichtlich hervorzukehren, weil ein bedeutendes Wissen sich von selbst durchsetzen und sich die Anerkennung erzwingen wird. Auf dem Gebiete der Religion dagegen wird eine Autorität nur gewonnen, wenn sie mit bewußter Absicht geltend gemacht wird. Denken wir uns einen Mann, der ein höheres sittlich-religiöses Ideal kennt und in seinem persönlichen Leben befolgt als das seinem Volke bekannte Durchschnittsideal, und der nun dafür auch zu wirken und ihm allgemeine Geltung zu erkämpfen sich verpflichtet sieht, so kann er dies offenbar nicht dadurch thun, daß er bloß sein persönliches Verhalten darnach einrichtet und so den anderen ein Vorbild giebt. Denn dies würde nicht verstanden; es wäre ein stummes Bild, das nur allgemeines Befremden hervorrufen würde, ohne die Kraft zu besitzen, auch andere zur Nachfolge zu bestimmen. Vielmehr wer in dieser Art wirken will, der muß es ausdrücklich sagen und seine Berechtigung dazu behaupten; wer das Bewußtsein hat, in Gottes Namen zu wirken, der muß auch in Gottes Namen reden und mit Nachdruck und Entschiedenheit seinen Anspruch auf Autorität behaupten und aufrecht erhalten.

Wollen wir also die Frage beantworten, ob in der hl. Schrift Gott mit seiner Autorität uns nahe trete, so muß dies so geschehen, daß wir zunächst fragen: begegnet uns in ihr ein Anspruch auf göttliche Autorität? Da treten uns nun im Alten Testament die Aussagen einzelner Männer entgegen, welche aufs bestimmteste versichern, göttliche Offenbarungen empfangen zu haben und dem Volke darzubieten, und demgemäß Glauben von ihm verlangen. Es sind die Propheten, welche mit dem Anspruch auftreten, daß ihr Wort als Gottes Wort gehört werde, weil sie es von Gott empfangen haben und es in seinem Auftrag aus-

sprechen. „So spricht Jahwe“, „Spruch Jahwes“, mit diesen Worten führen sie ihre Verkündigung an das Volk ein und wollen damit ihren Aussprüchen die Gültigkeit von Gottesworten sichern. Was uns also hier entgegentritt, ist die persönliche Gewißheit einzelner Männer, Gottes und nicht ihres eigenen Herzens Gedanken auszusprechen. Sie selbst wissen sich der göttlichen Offenbarung gegenüber unfrei: der Auftrag, zu reden, wird ihnen von Gott gegeben und sie unterwerfen sich ihm, manchmal sehr widerwillig; auch der Inhalt der Gottesworte ist ihnen gegeben und sie müssen ihn verkündigen, wenn er auch noch so sehr gegen ihr Gefühl (z. B. gegen das Mitgefühl mit ihrem Volke) streitet. Und was ist der Inhalt ihrer Verkündigung? Sie strafen die Sünden des Volks, halten ihm seine Verpflichtungen vor, die aus dem Bundesverhältniß zu Gott erwachsen, verkündigen das Nahen des Gerichts, wenn es von seinen Sünden nicht läßt, aber auch eine Heilszeit, in welcher die Gemeinschaft Gottes mit seinem Volke zu einer höheren und vollkommeneren Verwirklichung gelangen wird. So weisen die Propheten selbst über sich und ihre Verkündigung hinaus auf eine höhere Gottesoffenbarung, welche erst das Verhältniß Gottes zu seinem Volke vollenden wird.

Dies führt uns von selbst auf das Neue Testament. Auch hier tritt uns in Jesus wieder der Anspruch auf göttliche Autorität entgegen, und zwar noch stärker als bei den Propheten. Weisen diese auf eine zukünftige höhere Offenbarung hin, so macht Jesus den Anspruch, dieselbe in seiner Person darzustellen; er stellt sich über die Propheten, weil er sich mit Gott in einer noch nie dagewesenen Weise verbunden weiß (Matth. 11, 27; 13, 17; 21, 33—39). Er ist von der Gewißheit erfüllt, im Namen Gottes zu reden und zu handeln. Der Inhalt seiner Offenbarung ist die Predigt vom Reich Gottes, das in der Liebe Gottes und des Nächsten die höchste sittliche Aufgabe stellt, und den Empfang der höchsten Gnadengüter, der Vergebung der Sünden und des ewigen Lebens, in sich schließt. Es ist also wie bei den Propheten Gesetzeswille und Heilswille, nur mit dem wesentlichen Unterschied, daß im Reich Gottes das Gesetz den Gläubigen ins Herz geschrieben ist und die in diesem Reich gestiftete, die ganze Persön-

lichkeit ergreifende Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen den empfänglichen und aufrichtigen Seelen die Durchführung auch der unvollziehbar scheinenden sittlichen Aufgaben verbürgt (Mc. 10, 27).

Aber Jesus stellt sich mit seiner Verkündigung nicht bloß über die Propheten und alle Gottesmänner der Vergangenheit, sondern er ist sich auch bewußt, allen vorgeblichen Offenbarungen in der Zukunft gegenüber die höchste Autorität zu behaupten. Schon die Aussprüche, in welchen er von seinem Verhältniß zu Gott redet oder seine Bedeutung für seine Anhänger und für das Gottesreich feststellt, haben nur dann einen Sinn, wenn er sich diese Bedeutung auch gegenüber zukünftigen ähnlichen Ansprüchen von irgend welcher Seite sichern will. Aber Jesus thut dies auch ausdrücklich in den Parusiereden und an anderen Stellen (z. B. Matth. 25, 30 ff.), wo er die Vollendung des Reiches Gottes so mit seiner Person und mit dem von ihm verkündigten Wort verknüpft, daß eine höhere Offenbarung dadurch ausgeschlossen ist. Sein Anspruch, die Autorität Gottes zu repräsentiren, ist also ein absoluter.

Damit hängen aber zwei weitere bedeutsame Momente zusammen, durch welche sich Jesus als Träger der Offenbarung von den Propheten unterscheidet und über sie erhebt. Es ist einmal das, daß bei Jesus die Einheit der eigenen Person mit der von ihm getragenen und verkündigten Gottesoffenbarung eine vollkommene ist, bei den Propheten dagegen eine unvollkommene. Während diese der Offenbarung, die sie empfangen haben, zuerst sich selbst unterwerfen müssen, sie als etwas zunächst Fremdes in ihr Bewußtsein aufnehmen und sich innerlich aneignen, weiß Jesus sich durchaus mit Gott eins, die Offenbarung ist ihm in keinem Zeitpunkt seines Lebens etwas Fremdes, dem er sich erst unterwerfen müßte, sondern sie ist mit seinem Bewußtsein so verwachsen, daß sie geradezu den Inhalt desselben bildet. Nichts Widerstrebendes in seinem Innern muß überwunden werden, sondern die von Gott in ihm gewirkten Gedanken gehören zu seiner Natur, sind zugleich sein geistiges Eigenthum, und die Anerkennung derselben vollzieht sich in völliger Harmonie mit seinem sonstigen Wesen. Bei ihm

fehlt daher auch das Gewaltsame, Ekstatische, das bei den Propheten in der Art und Weise, wie sie von Gott überwältigt werden, vielfach hervortritt; seine Art ist ruhig, nüchtern, gleichmäßig, er hat nicht bloß einzelne Offenbarungen, sondern alle seine Gedanken und Aeußerungen fließen aus einer Quelle, der in seinem Innern stets lebendigen Offenbarung. Damit hängt das andere bedeutsame Moment zusammen, daß Jesus nicht bloß seine Worte als Gottesworte hinstellt wie die Propheten, sondern sich bewußt ist, daß seine ganze Person, sein ganzes Leben und Wirken eine Kundgebung Gottes bedeutet; seine Person ist unauflöslich mit dem Inhalt seiner Offenbarung verwachsen, was er thut und leidet, ist ein Stück derselben, wie namentlich der von ihm ausgesprochene Zusammenhang seines Leidens und Sterbens mit der Darreichung der göttlichen Heilsgüter beweist (Mc. 10, 45; 14, 24).

So werden wir also bei der Frage, wo denn die Autorität Gottes uns entgegentrete, auf geschichtliche Persönlichkeiten hingewiesen, welche den Anspruch erheben, göttliche Offenbarung darzubieten, und zwar Persönlichkeiten, welche dadurch, daß sie alle auf dem Boden eines Volkes und einer Religion erwachsen sind, innerlich mit einander zusammenhängen. Alle diese Ansprüche aber konzentriren sich in Jesus, der sich über die früheren Träger der Offenbarung stellt und ihre Autorität, soweit ihre Gedanken nicht mit den seinigen übereinstimmen, aufhebt. Wir haben es also nur mit dem Anspruch Jesu zu thun, in seiner Person die Autorität Gottes darzustellen, und für uns ist die Frage die: ist dieser Anspruch maßgebend? ist Jesus wirklich die Offenbarung Gottes? Man könnte versucht sein, einen Beweis dafür antreten zu wollen. Aber ein solcher ist unmöglich, ja der bloße Versuch wäre nur geeignet, den Glauben an die Berechtigung dieses Anspruchs zu erschüttern, sofern er den Schein erwecken müßte, daß die Autorität Jesu erst eines Beweises bedürfe, also für sich selbst unfähig sei, sich durchzusetzen. Die Berechtigung einer Autorität kann nie bewiesen werden. Einem Vater kann es nicht einfallen, seine Autorität dem Kinde gegenüber durch Gründe beweisen zu wollen; sobald er dies versuchen würde, wäre es schon klar, daß sie erschüttert ist und daß er nicht im Stande

ist, sie wiederherzustellen. Ebensowenig ist es denkbar, daß die Geltung der Offenbarung Gottes in Jesus durch Gründe dem menschlichen Verstande annehmbar gemacht werde. Vielmehr ist das Korrelat dieses Anspruchs nur die praktische Anerkennung durch Unterwerfung, die eine That des Willens ist, und diese ist eben der Glaube. Daß also Jesus wirklich göttliche Offenbarung und demgemäß Autorität für uns ist, kann nie bewiesen werden. Wohl aber kann und muß, wenn der Glaube an ihn ein vollberechtigter sein soll, sein Wort und seine Persönlichkeit sich dem sittlichen Bewußtsein gegenüber durch einen überwältigenden Eindruck ausweisen können. Dies geschieht dadurch, daß der einmal gemachte Anspruch bis in seine letzten Consequenzen und zwar praktisch durchgeführt wird, in einer Weise, daß selbstsüchtige Beweggründe dabei ausgeschlossen sind. Und gerade dies hat Jesus geleistet. Er hat in seinen Worten von dem einmal erhobenen Anspruch nie etwas zurückgenommen oder ihn gemildert, sondern hat ihn im Gegentheil mit steigender Schärfe hervorgehoben. Dies zeigen außer dem Bekenntniß vor dem Synedrium die verschiedenen Reden Jesu aus seinen letzten Tagen, in welchen er, je weniger er sich Hoffnung auf Anerkennung machen konnte, um so bestimmter und schärfer seine Würde betonte und den Widerspruch, den er erfahren mußte, als Auflehnung gegen Gott beurtheilte. Und diesen Worten entspricht auch sein praktisches Verhalten: er ist auch vor der letzten Consequenz des aufgenommenen Kampfes nicht zurückgewichen und hat für den von ihm erhobenen Anspruch, Gottes Sohn zu sein, den Tod erlitten. So hat er die Bedingungen hergestellt, welche nöthig sind, damit das sittliche Bewußtsein seine Ueberlegenheit anerkenne und sich ihm gefangen gebe. Wenn wir also von der geschichtlichen Offenbarung als Autorität reden, so kann dies nicht vom Standpunkt einer rein geschichtlichen profanen Betrachtung geschehen, sondern nur vom Standpunkt des Glaubens aus. Im Glauben bekennen wir, daß Jesus, diese geschichtliche Größe, der höchste Vertreter Gottes vor der Menschheit ist, daß wir in seinen sittlichen Forderungen Gottes Willen, in seinen Verheißungen Gottes Verheißungen erkennen und annehmen und in seinem Leben und Wirken einen Ausdruck der

göttlichen Liebe, welche die Sünder zu sich erheben will, erblicken.

Aber das Gesagte bedarf noch einer Erläuterung. Wenn wir im Glauben anerkennen: Jesus ist höchste Autorität, soll damit gesagt sein, daß er in allen seinen Aussprüchen objective Wahrheiten zum Ausdruck gebracht hat, die wir nun verpflichtet wären, auf sein Wort hin anzunehmen? Sind alle seine Aussagen normativ für unser Denken? Die Antwort darauf ist: der Glaube hat es nicht mit dem theoretischen Denken als solchem zu thun, sondern mit dem Leben, er ist die Anerkennung der Autorität Gottes in den praktischen Zielen, in welchen uns Jesus Sinn und Zweck unseres Lebens erkennen lehrt. Die Anerkennung der Autorität Jesu im Glauben kann sich daher nicht überhaupt auf alle Einzelheiten in seinen Worten beziehen, sondern nur auf das Gemeinschaftsverhältniß zu Gott, zu dem er uns erheben will, und auf die Gemeinschaft, die wir unter einander pflegen sollen; und auch hier dürfen wir Jesum nicht so verstehen, wie wenn er uns zuerst eine richtige Theorie geben wollte, damit wir dieselbe mit dem Verstand annehmen und dann praktisch verwerthen, sondern er ist uns Autorität als Führer zu einem richtigen Verhältniß zu Gott und den Menschen, indem er uns dieses Verhältniß als Ideal hinstellt und selbst vorlebt, so daß wir daraus die zur eigenen Durchführung desselben nothwendige Kraft schöpfen können. Theoretische übernatürliche „Wahrheiten“ also aus Jesu Worten zu schöpfen ist ein verfehltes Unternehmen, sein Reden und Wirken ist gar nicht darauf berechnet; vielmehr ist gerade das das Einzigartige an ihm, daß alle seine Belehrung praktisch gehalten ist, daß er nie um theologische Schulmeinungen streitet, sondern immer die Herzen und Gewissen treffen, das Innerste der Menschen berühren will. Nur auf dieses praktische Gebiet bezieht sich darum die Autorität Jesu, nur die Aneignung des neuen Lebens in Gott mit den darin gesteckten Zielen im Anschluß an ihn kann Glaube genannt werden.

3. Bibel und Offenbarung.

Wir haben uns im 2. Abschnitt die Frage vorgelegt, ob uns in der hl. Schrift der Anspruch auf besondere göttliche Autorität

entgegentrete. Wir haben diese Frage bejaht und festgestellt, daß einzelne Männer, die in diesen Schriften zu uns reden, sich bewußt sind, von Gott gesandt zu sein; wir haben insbesondere gefunden, daß in der Person Jesu dieser Anspruch, dieses Bewußtsein, Vertreter Gottes zu sein, seine höchste Spitze erreicht. Es erhebt sich nun die weitere Frage: wie verhält sich die ganze hl. Schrift zu diesen Erscheinungen, welche sich in ihr bemerklich machen, zu den Kundgebungen der Männer, die diesen Anspruch erheben?

Die erste Thatsache, die uns hier ins Auge fällt, ist die einer großen Mannigfaltigkeit und Verschiedenartigkeit der einzelnen Bücher, die in der Bibel zu einer Sammlung vereinigt sind. Da haben wir vor allem einen Grundstock von Büchern, die Geschichte enthalten, im Alten wie im Neuen Testament; wir haben eine Gesetzessammlung, durchzogen und umrahmt von Geschichtserzählung; da sind Sammlungen prophetischer Reden verschiedensten Inhalts; da sind die Psalmen, in welchen sich die israelitische Frömmigkeit einen Ausdruck gegeben, ihre Gedanken und Gefühle niedergelegt hat; weiter finden wir Producte religiöser Reflexion wie Hiob, Sprüche, Prediger, Bücher mit phantasiereichen Zukunftsschilderungen wie Daniel und Apokalypse, und endlich die Literatur der apostolischen Briefe, deren Inhalt selbst wieder ein höchst mannigfaltiger ist. Ganz von selbst drängt sich da die Frage auf: welches ist das Band, das diese verschiedenartigen Schriften zu einer geistigen Einheit verbindet? Dieses Band ist die Religion, der Glaube an einen und denselben Gott, der allen diesen literarischen Erzeugnissen zu Grunde liegt und in ihnen zum Ausdruck kommt. Das Charakteristische dieser Religion aber ist das Bewußtsein der Gegenwart und der Offenbarung eines lebendigen Gottes. Die kraftvollen Träger des religiösen Bewußtseins sind von dem Gedanken erfüllt, daß Gott mit ihnen geredet hat und daß er als eine sittliche Macht, der sie sich nicht entziehen können noch dürfen, über ihnen steht, und das Volk empfindet, wenn auch meist widerwillig, in seinen Schicksalen und in dem Wort solcher Männer den Ernst der Gegenwart Gottes. Und so ist nun auch die uns überlieferte Sammlung religiöser Schriften, die wir in der Bibel vor uns haben, ganz und gar durchzogen von diesem Gedanken göttlicher

Offenbarung und Gegenwart. Dies zeigt sich nicht bloß an den prophetischen Büchern, wo die betreffenden Männer selbst zu uns reden, sondern, was besonders bezeichnend ist, der Gedanke durchzieht auch die ganze Geschichtsdarstellung und Geschichtsbetrachtung, wo er, nach der Natur des Gegenstandes zu schließen, viel mehr zurücktreten könnte. Wie einzig in ihrer Art ist nur die stehende Beurtheilung in den Königsbüchern: „er that, was Jahwe wohl gefiel" oder „übel gefiel", wie charakteristisch für den Ernst der religiösen Betrachtung, für die alles andere in den Hintergrund tritt gegenüber dem Verhältniß zu Gott! Das menschlich Große und Bewunderswürdige, das wir in Geschichtsdarstellungen so gerne hervorgehoben sehen, wird hier wenig beachtet, der Gedanke, daß man es mit Gott zu thun hat und daß dies das Entscheidende ist, verschlingt alles andere. So müssen wir sagen: das lebendige Bewußtsein göttlicher Offenbarung, wie es insbesondere in dem Anspruch auf Autorität zum Ausdruck kommt, ist in dem Gesammtstoff der hl. Schrift nicht eine vorübergehende oder nebensächliche Erscheinung, die vom Ganzen losgelöst werden könnte, sondern der Kern, der nicht entfernt werden kann, ohne den Charakter des Ganzen bis ins Innerste zu zerstören.

Der Gedanke göttlicher Offenbarung ist also, kurz gesagt, das Einheitsband, das die Bücher der Bibel zu einem Ganzen verbindet. Aber damit ist die Eigenthümlichkeit dieser Sammlung erst nach einer Seite hin bezeichnet. Auch angesichts des gewonnenen Resultats bleibt immer noch die Frage: wie können denn alle diese Bücher, deren Ungleichartigkeit wir oben festgestellt haben, die auch der Zeit nach weit auseinanderliegen, sich zu einer Sammlung vereinigen lassen, die in der christlichen Kirche als ein geschlossenes Ganzes betrachtet wird und sich als solches immer behauptet hat? Die Antwort auf diese Frage ist: die hl. Schrift ist ein geschichtliches Dokument, sie ist Zeugniß und Darstellung einer geschichtlichen und in der Geschichte abgeschlossenen Entwicklung. Eine Darstellung geschichtlicher Entwicklung giebt sie uns ja in den erzählenden Büchern des Alten und Neuen Testaments, durch die, welches auch im einzelnen ihr urkundlicher Werth sein möge, jedenfalls das klargestellt ist, daß in einem bestimmten

Rahmen historischer Vorgänge das allmähliche Werden einer göttlichen Offenbarung sich vollzogen hat. Aber auch alle anderen Theile der hl. Schrift stellen sich von selbst unter diesen Gesichtspunkt. Auch wo wir lehrhafte Entwicklung religiöser Gedanken haben, wie in den prophetischen Büchern oder in den apostolischen Briefen, oder Aeußerungen der eigenen religiösen Empfindung und Stimmung wie namentlich in den Psalmen — immer ist ein mehr oder weniger deutlich erkennbarer geschichtlicher Hintergrund da; zum allermindesten hat jede religiöse Aeußerung, welcher Art sie auch sein mag, ihren Ort innerhalb einer der beiden Stufen der Offenbarung, des alten oder des neuen Bundes. Auch die Bücher also, welche nicht Geschichte erzählen, sind doch geschichtliche Zeugnisse, ja zum Theil viel werthvollere als die erzählenden Bücher, weil sie uns einen tieferen Einblick in die religiösen Persönlichkeiten selbst thun lassen. So bilden die unter sich so verschiedenartigen Bücher der hl. Schrift doch eine innere Einheit; wir haben in ihnen die Darstellung des Werdens der göttlichen Offenbarung. Wollen wir darnach die ganze Bibel in ihrem Verhältniß zur Offenbarung charakterisiren, so können wir ihr Wesen auf keinen kürzeren Ausdruck bringen als den: *die hl. Schrift ist die Urkunde der Offenbarung.*

Aber nun fragt sich: kann dieser Satz wirklich als ein objektiv richtiges allgemeingültiges Urtheil ausgesprochen werden? Kann er wissenschaftlich bewiesen werden? *Haupt* bestreitet dies. Er sucht S. 19 ff. seiner Schrift zu zeigen, daß der verlangte Nachweis auf wissenschaftlichem Wege nie abschließend geliefert werden könne. Dabei faßt er aber die Frage, um die es sich handelt, offenbar nicht scharf genug ins Auge. Denn nicht das soll bewiesen werden, daß jede einzelne Schrift der Bibel Urkunde im vollen Sinn des Wortes ist, so daß also ihre Aechtheit und geschichtliche Zuverlässigkeit genügend verbürgt sein müßte, sondern was bewiesen werden soll, ist, daß die Bibel als Ganzes Urkunde der Offenbarung ist. Natürlich müssen wir bei Beantwortung dieser Frage auch wieder auf die einzelnen Schriften zurückgehen und ihren Werth als urkundliches Material untersuchen, aber es ist nicht so, daß unser Gesammturtheil über die hl. Schrift nur

dann richtig wäre, wenn wir für jedes einzelne Buch dieselbe historische Zuverlässigkeit und denselben inneren Werth als Zeugniß für die Offenbarung sicher behaupten könnten. Vielmehr läßt gerade der verschiedene Werth der einzelnen Bücher das Urtheil um so mehr berechtigt erscheinen, daß die ganze Sammlung ein lebendiges ungekünsteltes Zeugniß für die Offenbarung in ihrem geschichtlichen Werden darstellt. Ferner aber ist bei der ganzen Frage nach der Urkundlichkeit der hl. Schrift nicht ausschließlich und nicht einmal in erster Linie die Aechtheit und geschichtliche Zuverlässigkeit ins Auge zu fassen, sondern die Hauptsache dabei ist die innere, religiöse Seite des Geschichtsverlaufs und die Frage, wie diese sich in den hl. Schriften wiederspiegelt. Denn der Kern der Frage ist doch immer der: haben wir in der hl. Schrift eine Sammlung von Büchern vor uns, welche uns in das Wesen und Werden der göttlichen Offenbarung im Volk Israel einen wirklichen Einblick thun lassen, so daß wir noch nach so vielen Jahrhunderten im Stande sind, dieselbe aus diesen Quellen richtig zu verstehen? Daß dabei auch ein gewisses Maaß von historischer Zuverlässigkeit nothwendig ist, ist ja klar, aber so steht es doch nicht, daß wir ein Urtheil über die Urkundlichkeit der hl. Schrift erst fällen könnten, wenn alle die vielen offenen Fragen der historischen Kritik in überzeugender Weise gelöst wären; vielmehr werden wir es ruhig mitansehen können, daß solche Fragen wissenschaftlich verhandelt werden und oft lange Zeit zu einer wirklichen Lösung brauchen, wir werden es ertragen können, daß viele von diesen Fragen offene bleiben, weil wir uns bewußt sind, daß das Urtheil über den urkundlichen Werth der hl. Schrift von diesem Detail nicht abhängig ist. Weitaus das wichtigere Moment der Sache ist das Verhältniß der biblischen Bücher zu der religiösen Seite des Geschichtsverlaufs, die Treue der Darstellung in dieser Beziehung. Hier ist nun eine eigenthümliche Schwierigkeit nicht außer acht zu lassen. Untersuchungen dieser Art sind deshalb besonders schwierig, weil es sich dabei um das Verständniß geistiger, religiöser Bewegungen handelt; d. h. es mag für den einzelnen Forscher nicht so schwer sein, sich darin zurecht zu finden und nach seiner Ueberzeugung zu wirklichen Resultaten zu kommen, aber

die Allgemeingültigkeit seiner Ergebnisse nachzuweisen, auch anderen seine Auffassung durch zwingende Schlüsse aufzunöthigen, darin liegt die Schwierigkeit. Denn dieser Gegenstand verlangt auf seiten des Forschers wie des Publikums, an das er sich wendet, ein Maß von Verständniß für geistige und religiöse Werthe, welches von vielen nicht erworben werden kann, ja theilweise nicht erworben werden will. Es sei nur an die Reformationsgeschichte erinnert. Welchem Forscher wird es gelingen, einem Ultramontanen die protestantische Auffassung der religiösen Motive Luther's als die nothwendige und richtige nachzuweisen? Es fehlt das Verständniß auf jener Seite, um einen solchen Beweis zu acceptiren. So hat auch der Nachweis, daß die hl. Schrift in Beziehung auf die in ihr geschilderten religiösen Vorgänge und Anschauungen urkundlichen Werth hat, seine eigenthümlichen Schwierigkeiten, denn er rechnet auf ein ethisches und religiöses Verständniß, das nicht nur von den Anschauungen, in denen einer lebt, sondern auch vom Willen beeinflußt ist. Nun sehen wir uns aber bei der Reformationsgeschichte nicht genöthigt, auf Feststellung von „Resultaten" deswegen zu verzichten, weil dieselben auf katholischer Seite doch nie zur Anerkennung kommen werden; und ebensowenig haben wir es hier nöthig. Auf der anderen Seite ist aber nicht zu vergessen, daß bei einer derartigen Sachlage der gesuchte Beweis auch wieder eigenthümlich erleichtert ist. Denn je mehr die Beweiskraft nicht auf der Zusammenstellung und Benützung eines Quellenmaterials, dessen Verarbeitung bloß dem historisch Geschulten möglich ist, sondern auf dem lebendigen Eindruck einer Persönlichkeit oder einer geistigen Bewegung beruht, um so leichter wird auch der einfache Mann einem solchen Beweis zugänglich sein und ihn verstehen und würdigen können. Dieser Fall trifft nun auch bei der Frage nach der Urkundlichkeit der hl. Schrift zu. Denn wir haben in einem großen Theil der biblischen Schriften, im Alten Testament namentlich in den Propheten und Psalmen, im Neuen Testament in den Briefen persönliche Zeugnisse vor uns, die den Charakter der Unmittelbarkeit an sich tragen. Daß diese Zeugnisse der natürliche Ausdruck eines ernsthaften religiösen Bewußtseins sind, leuchtet durch sich selbst

ein. Damit ist aber auch klar, daß dieselben religiöse Urkunden ersten Ranges sind, aus welchen wir ganz genau erfahren, was die betreffenden Männer gedacht, von welchem Bewußtsein sie erfüllt waren, welche uns also einen genauen Einblick in diese religiösen Persönlichkeiten thun lassen. Ebenso lassen uns die geschichtlichen Bücher, wenn auch nicht ausnahmslos, doch zum größten Theile eine religiöse Beurtheilung der in ihnen dargestellten Geschichte erkennen, welche ihnen als Urkunden für die innerhalb bestimmter Kreise herrschenden religiösen Anschauungen und Auffassungen noch abgesehen von dem Werthe ihres geschichtlichen Stoffs ihre Bedeutung sichert. Und gerade der unverdächtige religiöse Ernst der biblischen Schriften wird auch wieder die Grundlage bilden, welche eine Reihe von geschichtlichen Urtheilen ermöglicht. So wird z. B. die Kraft des Glaubens an Jesum, die sich in den neutestamentlichen Schriften kundgiebt, eine weit solidere Grundlage für das Urtheil bilden, daß das Lebensbild Jesu historisch sein muß, als es die naive Voraussetzung, daß alles in der Bibel als Geschichte Erzählte auch geschichtlich wahr sei, je sein kann.

So können wir mit gutem Grunde sagen, daß die hl. Schrift den Beweis ihres urkundlichen Charakters vor dem für religiöse Eindrücke empfänglichen Gemüth immer wieder zu führen vermag und daß auch einzelne von den traditionellen Annahmen stark abweichende Resultate der Kritik diesen Beweis nicht umstoßen können, sondern in ihrem Theil dazu dienen müssen, die Urkundlichkeit der hl. Schrift neu zu beleuchten und zu begründen.

Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß der Satz: „Die Bibel ist Urkunde der Offenbarung", implicite schon die Anerkennung enthält, daß wir in dieser Religion es wirklich mit göttlicher Offenbarung zu thun haben, eine Anerkennung, die nur im Glauben ausgesprochen werden kann. Es verhält sich also so: die **Urkundlichkeit** der hl. Schrift in Beziehung auf die in ihr sich darstellende Religion kann durch einfache Beobachtung und wissenschaftliche Forschung festgestellt werden; die Anerkennung, daß die hl. Schrift Urkunde der **Offenbarung** ist, ist schon ein Act religiösen Glaubens, ist nur vom Standpunkte der christlichen Gemeinde möglich.

Aber was haben wir nun mit dem Nachweis des urkundlichen Charakters der hl. Schrift gewonnen? Nach Haupt gar nichts; mit diesem Beweis ist ja, wie er geltend macht, keine religiöse Gewißheit über die Autorität der hl. Schrift gegeben: die Ueberzeugung, daß die Schrift religiöse Autorität ist, kann auf diesem Wege nie und nimmer gewonnen werden. Gewiß kann man Haupt darin nur recht geben. Allein die Frage ist eben die: muß denn die hl. Schrift als religiöse Autorität betrachtet werden? Läßt sich dieser Satz im Voraus als das Resultat hinstellen, auf das wir mit unseren Reflexionen kommen müssen, bzw. das wir nur näher zu begründen haben? Haupt thut dies freilich, aber eben dieser Ausgangspunkt ist zu beanstanden. Denn die erste Frage ist doch nothwendig die: kann die hl. Schrift, so wie sie ist, als religiöse Autorität betrachtet werden? Diese Frage können wir auf Grund der bisherigen Ausführungen nur verneinen. Denn sobald wir in der hl. Schrift die Urkunde einer geschichtlich gewordenen Religion erkennen — und zu dieser Betrachtung nöthigt sie uns durch ihre thatsächliche Beschaffenheit — so ist die innere Stellung zu ihr, welche in der Bezeichnung als religiöse Autorität enthalten ist, unmöglich. Man könnte zwar zum Beweis dafür, daß beide Betrachtungsweisen sich nicht ausschließen, eine Analogie anführen, bei welcher ebenfalls geschichtliche und religiöse Betrachtungsweise zusammentreffen, die Person Jesu. Allein diese Analogie reicht nicht so weit. Denn hier handelt es sich um eine Persönlichkeit, also eine geistige Einheit, welche eben in ihrer geschichtlich gegebenen Gestalt den Eindruck religiöser Bedeutung machen kann und muß. In der hl. Schrift dagegen haben wir ein Buch, das schon durch seinen Umfang einen Ueberblick über den gesammten Inhalt und eben damit die Erfassung als einheitliche Größe erschwert, ein Buch ferner, dessen einzelne Bestandtheile so mannigfaltig und ungleichwerthig sind, das auch bei aller inneren Einheit so verschiedenartige religiöse Anschauungen enthält, daß eine Verwerthung des einzelnen ohne religiöse Kritik nicht möglich ist. Eine Autorität aber, welche erst einen kritischen Sichtungsprozeß durchmachen muß, in dem sich vieles als religiös minderwerthig

und durch eine höhere Stufe überwunden darstellt, ist eine contradictio in adjecto. Aber auch abgesehen davon: ein Buch, das Urkunde, also Darstellung und Zeugniß von Vergangenem ist, kann nie zugleich religiöse Autorität sein. Denn es fordert die geschichtliche Betrachtung heraus und kann ohne sie gar nicht verstanden werden, es fordert die Feststellung von Thatsachen oder religiösen Anschauungen der Vergangenheit, oder von beidem; und mag der Inhalt noch so werthvoll sein: die religiöse Betrachtung, bei welcher das Subjekt sich unter den Inhalt des geschriebenen Wortes stellt, kann nur durch die historische Betrachtung vermittelt sein. Allerdings kann das religiöse Gemüth unmittelbar von einzelnen Aussprüchen oder Abschnitten der hl. Schrift religiöse Eindrücke empfangen, ohne sich vorher den geschichtlichen Zusammenhang der Stelle zu vergegenwärtigen. Dies wird namentlich überall da der Fall sein, wo eine religiöse Wahrheit sich einen so mächtigen Ausdruck giebt, daß das Zeitgeschichtliche ganz vergessen werden kann. Aber in den meisten Fällen, namentlich überall wo Geschichte erzählt wird, ist diese directe religiöse Verwerthung nicht möglich, sondern muß die geschichtliche Betrachtung vermittelnd eintreten.

Von der Richtigkeit des Gesagten kann man sich noch durch zwei weitere Erwägungen überzeugen. Fürs erste: die direct religiöse Betrachtung und Werthschätzung der hl. Schrift ist nichts Neues, sondern etwas Altes, hat aber auch von Alters her eine charakteristische Begleiterscheinung gehabt — die allegorische Auslegung. Die Voraussetzung der Allegorie ist die dogmatische Anschauung, daß die hl. Schrift in allen ihren Theilen direct für die Glaubensanschauungen und das sittliche Leben der jeweiligen Gegenwart maßgebend sei, daß sie eine Gottesoffenbarung im strengen Sinn des Worts in sich darstelle. Sah man sich mit dieser Voraussetzung dem thatsächlichen Inhalt der hl. Schrift (namentlich des Alten Testaments) gegenüber, so war es unmittelbar einleuchtend, daß an vielen Stellen die Worte, so wie sie lauteten, dieser Anwendung widerstrebten; der buchstäbliche Sinn fügte sich nun einmal der dogmatischen Voraussetzung nicht. Daher mußte man eine Umdeutung vornehmen, entweder so, daß der Wortsinn

nur für den untergeordneten erklärt oder so, daß er als der gar nicht beabsichtigte, vielmehr nur irreführende angesehen wurde. Ueber die Willkürlichkeit dieser Allegorie, wie sie auch Paulus gegenüber dem Alten Testament übt, kann kein Zweifel bestehen. Die Reformation hat denn auch die Allegorie verworfen und den Grundsatz von dem buchstäblichen Sinn als dem allein berechtigten aufgestellt. Geben wir aber die Allegorie auf, so ist auch ihre dogmatische Voraussetzung — die religiöse Autorität der hl. Schrift — nicht haltbar.

Fürs zweite: die Betrachtung der hl. Schrift als religiöser Autorität beraubt die geschichtliche Offenbarung selbst ihrer Bedeutung oder läßt sie zum mindesten in einer mit dem historischen Charakter des Christenthums unvereinbaren Weise zurücktreten. Zwei göttliche Offenbarungen, zwei religiöse Autoritäten neben einander und gleichzeitig anzuerkennen ist eine Unmöglichkeit; mein Glaube kann sich immer nur auf eine Offenbarung mit Ausschluß jeder anderen beziehen. Soll ich nun (nach Haupt) von der Schrift religiös abhängig sein, in ihr das direct an mich gerichtete Wort Gottes sehen, so hat es für mich gar keine Bedeutung, ob und wie etwa Gott sich früher schon geoffenbart hat; ich habe nun einmal diese Offenbarung in der Schrift, von der ich mich religiös abhängig weiß. Die Bibel kann ja geschichtlich aus einer früheren Offenbarung hervorgegangen sein und meine Beziehung zu ihr kann ein Verhältniß zu dieser implicite enthalten, aber das ist völlig Nebensache, ja genau genommen kann ich dieses letztere Verhältniß gar nicht durchdenken, ohne die erstere Beziehung zu lösen, sie als eine direct religiöse zu leugnen; die Hauptsache ist, daß in der Bibel Gott sich gegenwärtig mir kundgiebt. Dies ergiebt ganz dasselbe Verhältniß zur Bibel wie das des Katholiken zum Papst, der die jeweilige Inkarnation der Offenbarung ist, und neben dem die Vergangenheit nur insoweit in Betracht kommt, als sie dazu beigetragen hat, die Gegenwart so zu gestalten wie sie ist. Daß dies der evangelische Sinn der Abhängigkeit von der hl. Schrift nicht sein kann, liegt auf der Hand. Die „Autorität" der hl. Schrift muß einen anderen Sinn haben, wenn der Christ, wie es doch nach evangelischer Auffassung der Fall ist, sich

durch die geschichtliche Offenbarung in Jesus Christus soll religiös bestimmt wissen. Nicht eine zweite Offenbarung neben der ersten, durch welche diese in den Hintergrund gedrängt würde, hat der evangelische Christ in der hl. Schrift, sondern eine Vermittlung der geschichtlich in allmählichem Werden in die Menschheit eingetretenen Offenbarung; der Dienst, den ihm die hl. Schrift leistet, ist der, daß sie ihm als lebendiges Zeugniß der Geschichte das Vergangene gegenwärtig macht.

Dies und nichts anderes ist die Bedeutung der hl. Schrift, und dies ist ausgedrückt in ihrer Bezeichnung als Urkunde der Offenbarung. Sie ist die Quelle, aus der wir die schöpferischen Anfänge der Religion kennen lernen, in der wir stehen. Und diesen Dienst leistet sie uns ganz wesentlich durch ihre Mannigfaltigkeit. Nicht bloß in der Form der Erzählung führt sie uns historische Persönlichkeiten aus längst vergangener Zeit vor, sondern, was viel mehr werth ist, sie bietet uns die eigenen Zeugnisse solcher Persönlichkeiten und läßt uns so einen unmittelbaren Blick thun in das innere Leben dieser Männer, in die Gedanken, von denen sie erfüllt sind, in die Energie ihres religiösen Denkens und Lebens. Möchten wir gerne über manche geschichtliche Frage noch näher orientirt sein, da und dort bestimmtere Angaben wünschen, aus denen wir das Geschichtsbild jener Zeiten sicherer und vollständiger reconstruiren könnten, so ist das doch für das religiöse Interesse nebensächlich und wir haben dafür reichen Ersatz eben in diesen persönlichen Zeugnissen von Gott ergriffener Männer. Selbst unter den Impulsen der Offenbarung entstanden, giebt uns die hl. Schrift Zeugniß von dem in ihr waltenden Leben, sie ist die getreue Urkunde der Offenbarung.

4. Bibel und christliche Erfahrung.

Man könnte den Ausführungen des vorigen Abschnitts entgegenhalten, daß darin der Ausgangspunkt nicht richtig gewählt sei. Die Frage, ob die hl. Schrift Urkunde der Offenbarung sei, müsse ganz aus dem Spiel bleiben; für den Christen könne es sich nur darum handeln, die Bibel vom Standpunkt der christlichen Erfahrung aus zu betrachten, nur was sich bei dieser Betrachtung

ergebe, könne Anspruch auf Geltung in der christlichen Gemeinde machen, nur so komme ein religiöses Urtheil über die hl. Schrift zu Stande. Wir haben also im Folgenden die Frage zu beantworten, ob wirklich, wie Haupt annimmt, bloß auf Grund der religiösen Erfahrung ohne Rücksicht auf historische und kritische Fragen ein Urtheil über die hl. Schrift gewonnen werden kann, und zwar in dem Sinn, daß dieselbe sich von hier aus als religiöse Autorität erweist.

Die Aussagen der christlichen Erfahrung gehen aus von den persönlich empfundenen Eindrücken der göttlichen Offenbarung, an welchen diese eben als solche erkannt wird. In diesen Glaubensaussagen über das, was als wirksame Gottesoffenbarung empfunden worden ist und empfunden wird, nimmt die hl. Schrift eine hervorragende Stelle ein. Viele Christen sehen in ihrem Wort die Kraft, die sie zum Glauben geführt hat, und wohl alle bezeugen, daß sie aus ihr eine Fülle von Anregungen für ihr Glaubensleben empfangen, daß das Wort der Schrift sich ihnen als ein Wort des Lebens erweist. Alle Anregungen, deren das christliche Leben bedarf, gehen von diesem Wort aus: es hält dem Christen den vollen Ernst des göttlichen Willens vor in Strafe, Warnung, Ermahnung, es erhebt den Verzagten und Angefochtenen durch den Hinweis auf die Kraft der göttlichen Liebe und giebt ihm so Trost und Ermunterung.

In allen diesen Erfahrungen nun empfindet der Christ das Wort der Schrift als eine gegenwärtige Offenbarung Gottes, die an ihn gerichtet ist. Haupt hat ganz recht, wenn er in seiner Schrift hervorhebt, daß der Christ in seinem Glaubensleben es nicht mit einer Offenbarung aus der Vergangenheit, sondern mit einer gegenwärtigen Offenbarung zu thun hat, daß gerade jetzt und gerade ihm Gott etwas sagt, das ihn angeht und in seinem Leben wirksam werden soll. Er hat auch recht damit, daß in dem Augenblick, in welchem eine solche Wirkung von der hl. Schrift auf ihn ausgeht, der Christ nicht nach der Entstehung und nach der ursprünglichen Meinung des betreffenden Bibelworts zu fragen braucht. In seinem religiösen Bewußtsein hat er es nur mit dem Eindruck zu thun, den er empfängt.

Stellen wir uns nun auf diesen Standpunkt der Betrachtung, so scheint es, als würden wir doch wieder auf die von uns abgewiesene Anschauung geführt, wonach die Schrift als religiöse Autorität anzusehen wäre. Als Christen wollen wir eine Stellung zur hl. Schrift gewinnen, als Christen haben wir aber nur das, was sie für unsere Glaubenserfahrung ist, zu berücksichtigen und anzuerkennen. Aber eben dieses Verfahren führt uns nicht darauf, von der Bibel als Ganzem auszusagen, daß sie Wort Gottes sei. Prüfen wir das Beweisverfahren Haupt's in dieser Richtung. Er geht im zweiten Abschnitt aus von dem Evangelium, das durch seinen zentralen Inhalt, das Wort von Jesus und seinem Leben auf Erden, sich als Wort Gottes und somit als religiöse Autorität bewährt (S. 28—30), und will nun von hier aus auch die religiöse Autorität des Schriftganzen nachweisen. Er sagt S. 40: „Eine analoge Wirkung (wie von dem Evangelium) geht auch von dem übrigen Inhalt der hl. Schrift aus und so erhärtet sie sich im Gebrauch .... als ein Wort Gottes. Wer sich betenden Herzens ihr naht, der kann überall in ihr Speise für seine Seele finden, ja mehr als das, den Eindruck erhalten, daß sein Gott mit ihm redet und an ihm etwas thut". Aber, fügt er hinzu, diese übrigen Theile der Schrift werden nicht unmittelbar, sondern nur da als Wort Gottes erkannt, wo sie von dem Zentrum des Evangeliums aus und im Lichte desselben betrachtet werden. Dieses Betrachten kann auf zweierlei Art gemeint sein. Entweder so, daß der Christ, der innerhalb des Evangeliums steht, nun mit Absicht seine Aufmerksamkeit auch auf die anderen weniger zentralen Theile der hl. Schrift richtet und sie im Lichte des Evangeliums als an ihn gerichtete Worte Gottes anzusehen bestrebt ist; aber um eine solche bewußte Reflexion, welche alles in der Bibel als Gottesoffenbarung ansehen will und die noch nicht erfahrene Wirkung einzelner Abschnitte durch eigene Anstrengung hervorzurufen sucht, ist es doch eine eigenthümliche Sache: eine erzwungene Erfahrung ist eben keine unmittelbare Erfahrung und erweist sich oft genug als Selbsttäuschung. Oder es ist damit gemeint: der Christ, der innerhalb des Evangeliums steht, kommt

mit dem Wachsen seines Glaubenslebens immer mehr dazu, auch in solchen Stellen, die ihm früher nichts religiös Werthvolles geboten haben, ein Gotteswort zu finden. Aber gerade auf diesem Wege, wo die Erfahrung von der Wirksamkeit eines Bibelworts sich von selbst einstellt, ist der Beweis nicht geführt, daß wirklich alles in der Bibel den Werth eines Gottesworts schon erlangt hat oder erlangen kann, und wenn Haupt S. 42 f. dies als Ideal hinstellt, so ist damit eo ipso gesagt, daß es keine Erfahrung ist; es liegt also kein Beweis vor, sondern eine petitio principii. Und man mag noch so hoch von der hl. Schrift denken — daß man überall in ihr eine Speise für seine Seele finden könne, ist entschieden zu viel gesagt und bewährt sich in Wirklichkeit durchaus nicht. Wieviele Erzählungen enthält das Alte Testament, die religiös höchst bedeutungslos sind, ja eher geeignet Anstoß zu geben, als zu erbauen; wieviele religiös sicher ganz werthlose Notizen, Aufzählungen, Geschlechtsregister und dgl.; ja von dem Buch Esther kann man ohne weiteres sagen, daß es gar keinen religiösen Gedanken enthält. Dies schließt nicht aus, daß solche Bücher und Abschnitte uns auch werthvoll sein können, aber zur unmittelbaren Erbauung sind sie nicht geeignet und als Gotteswort bewähren sie sich nicht — das sollte man als einfache Erfahrung in christlicher Wahrhaftigkeit ebenso zugeben wie den tiefen religiösen Gehalt vieler Theile der hl. Schrift.

Ein Argument, das Haupt anführt und das auf den ersten Anblick sehr bestechend aussieht, bedarf besonders noch der Richtigstellung. Er weist auf die Stellung Jesu zum Alten Testament hin und sagt S. 41, Jesus habe die Fähigkeit gehabt, in jedem alttestamentlichen Wort eine Offenbarung Gottes zu finden, die mit seinem eigenen Bewußtsein harmonierte. Aber wenn wir die Stellen, die Jesus in seinen Reden verwerthet, ansehen, so finden wir, daß es eben nur solche Stellen sind, die wirklich einen religiösen Gedanken enthalten oder im Zusammenhang religiöser Gedanken stehen; wenn auch Jesus nicht immer den historischen Sinn dieser Stellen wiedergiebt, so haben sie doch an sich schon religiösen Gehalt, der von Jesus nur in neuer besonderer Weise verwerthet wird. Es fehlt also auch hier der Erfahrungsbeweis,

indem wir kein Beispiel davon haben, daß Jesus in solchen Stellen, denen wir auch im Lichte des Evangeliums nichts von einem Gotteswort anmerken können, etwas religiös Werthvolles gefunden hätte.

Der Versuch Haupt's, auf Grund bloßer Glaubenserfahrung der hl. Schrift als Ganzem religiöse Autorität zu vindiziren, ist also nicht als gelungen zu betrachten. Aber der Fehler in seinem Beweisverfahren liegt nicht erst an der Stelle, wo er von dem Schriftganzen redet, er beginnt schon an dem Punkt, von welchem er ausgeht. Er bezeichnet ja S. 28 als den richtigen Ausgangspunkt, von dem aus die Autorität der hl. Schrift sich feststellen lasse, die Erfahrung von der Kraft des Evangeliums, welches das Zentrum der hl. Schrift bildet. „Dieses Evangelium redet von Jesu Christo und seinem Leben auf Erden", von seiner sittlichen Reinheit und von seiner erbarmenden Sünderliebe. Durch diesen Jesus finde ich meinen Gott und so bewährt sich das Evangelium, das von ihm handelt, „als ein Gotteswort, das Gott an mich richtet". „Formell," sagt nun Haupt weiter (S. 28 unten), „handelt es von lange vergangener Zeit; aber es hat die Eigenthümlichkeit, daß es das, was in der Vergangenheit gewesen ist, mir als eine gegenwärtige Macht nahe bringt, der ich mich nicht entziehen kann." „So wird der Jesus, von dem das Evangelium redet, für mich eine gegenwärtige, an mir wirkende Thatsache" (S. 29). Er führt weiter aus, daß es gleichgültig ist, durch wessen Mund dieses Evangelium an mich herankommt, daß die Wirkung in allen Fällen dieselbe bleibt, nämlich das Gefühl, daß Gott selbst mit mir redet. „Nicht darum also ist es das Wort Gottes für mich, weil es von dem redet, was Gott einst in diesem Jesus offenbart und gethan hat, sondern weil es eine gegenwärtige That Gottes an mir ist". Man darf diesen Satz nur mit dem unmittelbar vorher zitirten vergleichen, um zu sehen, daß Haupt hier auf einmal etwas ganz anderes sagt; vorher heißt es: Jesus ist für mich eine gegenwärtige an mir wirkende Thatsache, jetzt soll das Evangelium abgesehen davon, daß der geschichtliche Jesus sein Inhalt ist, gegenwärtige That Gottes an mir sein. Die Verwechselung ist klar: Haupt hat hier an Stelle der menschlichen

Vermittlung des Evangeliums, die freilich für den Glauben gleichgültig ist, den Inhalt des Evangeliums gesetzt, die geschichtliche Person Jesu, und diese ist für den Glauben nicht gleichgültig. Dadurch wird die ganze folgende Ausführung schief. Von jetzt an behandelt Haupt das Evangelium als ein Wort, das — wodurch, weiß man nicht recht — sich als gegenwärtiges Gotteswort beweist, bei dem man gar nicht mehr auf die Vergangenheit reflektiren darf, sondern bei dem nur noch die Wirkung, die es jetzt auf mich übt, in Betracht kommt. Man könnte nun dabei an viele Worte Jesu denken, die einfach durch ihren tiefen religiösen Gehalt, durch ihre unmittelbare Ueberzeugungskraft sich als göttlich beweisen, auch ohne daß man darauf reflektirt, daß sie von Jesus herstammen. Aber Haupt meint es nicht so; er sagt ja selbst unmittelbar vorher: in Jesus — natürlich dem geschichtlichen — finde ich meinen Gott, erklärt somit die Betrachtung seines ganzen Wirkens, also den Blick auf etwas in der Vergangenheit Geschehenes, für nothwendig.

Gerade das Moment also, das Haupt bei der Feststellung des göttlichen Charakters des Evangeliums ausscheiden will, die Betrachtung des in der Vergangenheit Geschehenen, kann nach dem Ansatz, den er selbst bei seiner Beweisführung genommen hat, nicht ignorirt werden. Das Evangelium handelt von Jesu Christo und seinem Leben auf Erden und nur als Zeugniß von ihm, von seiner geschichtlichen Erscheinung, kann es den Glauben wirken; dieser wird erweckt durch die Betrachtung dessen, was Jesus gethan und gelitten hat. Und so wird nun allerdings das Vergangene dem Christen zu etwas Gegenwärtigem; indem der Christ in demselben Jesus, der zur Zeit seines irdischen Lebens die Mühseligen und Beladenen zu sich gerufen hat, auch den erkennt, der ihm helfen kann und will, erfährt er die gleiche Wirkung von ihm, daß er zu Gott geführt und von Gott beseligt wird. Es ist also ganz richtig, was Haupt sagt: der Jesus, von dem das Evangelium redet, wird für mich eine gegenwärtige an mir wirkende Thatsache. Es ist ganz richtig, daß der Glaube es immer mit einer gegenwärtigen Offenbarung zu thun hat, aber die Lösung der Schwierigkeit liegt nicht darin, daß nun die Vergangenheit

für ganz bedeutungslos erklärt wird, sondern darin, daß die Vergangenheit selbst für den Christen gegenwärtig, daß Christus mit ihm gleichzeitig wird. Das Wort von ihm aber ist das Bindeglied zwischen Vergangenheit und Gegenwart, es macht dem durch Jahrhunderte von dem historischen Christus getrennten Christen möglich, ihn ebenso anzusehen und den gleichen Eindruck von ihm zu empfangen, wie seine Zeitgenossen; das Evangelium thut uns den Dienst, durch lebendige Darstellung seines Wirkens und seiner Worte Jesum selbst uns gegenüber zu stellen und uns den Glauben zu ermöglichen, den wir ohne Kenntniß von seiner Person, ohne einen Eindruck von ihm nicht gewinnen könnten. Also kommt das Evangelium und analog die ganze hl. Schrift für den Christen in Betracht als Zeugniß von etwas Vergangenem; in den Worten, die wir hören oder lesen, ist es die Sache selbst, die Person Jesu, die durch alle Zeiten fortwirkt und jetzt noch ebenso die Gewissen trifft und die Herzen gewinnt, wie einst zur Zeit seines irdischen Lebens.

Hier erhebt sich aber eine Schwierigkeit, durch die wohl auch Haupt dazu geführt worden ist, über der göttlichen Offenbarung in der Gegenwart die in der Vergangenheit zu ignoriren. Es scheint nämlich, daß damit der Glaube an das Evangelium abhängig gemacht wird von einem historischen Fürwahrhalten, von der Ansicht, daß das Lebensbild Jesu geschichtliche Wirklichkeit ist. Haupt macht dagegen geltend, daß prinzipiell der Glaube, wenn er evangelischen Charakter haben soll, auf keine außerreligiöse Instanz sich gründen darf, und er weist darauf hin, daß einem, der sich von der historischen Wirklichkeit des Lebensbildes Jesu nicht überzeugen könne, mit wissenschaftlichen Gründen gar nicht beizukommen sei. Er zieht sich darauf zurück, daß die Erfahrung von den in der Person Christi beschlossenen Heilskräften dem Gläubigen die Bürgschaft auch für die geschichtliche Wahrheit dessen gebe, was die Schrift von ihm berichtet, daß also der Heilsglaube den historischen Glauben erzeuge und nicht umgekehrt, denn die enge Zusammengehörigkeit beider giebt er unumwunden zu.

Aber gerade hier zeigt sich wieder, wie die ganze Art der Beweisführung Haupt's zu beanstanden ist. Wenn er überall von der Erfahrung der in der Person Christi oder im Evangelium beschlossenen Heilskräfte ausgeht und auf diese Erfahrung als auf das letzte, was für den einzelnen Christen gegeben ist, die Gewißheit von Gott und göttlicher Offenbarung sich gründen läßt, so erweist sich bei genauerem Zusehen diese Gewißheit als eine trügerische und das Verfahren darum als ein fehlerhaftes. Der Glaube hält sich an Gottes Wort, dies ist evangelischer Grundsatz; an was sehe ich aber, daß ich es mit Gottes Wort zu thun habe, daß Gott mit mir redet? Nach Haupt eben am Glauben, an den Wirkungen, die das Wort an mir hervorbringt. Es ist klar, daß wir uns damit in einem Zirkel bewegen. Es muß, wenn wir nicht in schwärmerischer, sondern in evangelisch nüchterner Weise von Glaubensgewißheit reden wollen, einen Weg geben, auf dem wir uns überzeugen können, daß wir es mit Gott zu thun haben, ohne doch selbst schon im Glauben zu stehen und uns auf den Glauben als eine erlebte Wirkung Gottes zu berufen. Dies gebietet allein schon die Rücksicht auf die wechselnden Stimmungen, in denen der Glaube oft klein und schwach ist, so daß wir von den göttlichen Wirkungen eben nichts verspüren. Und dieser Weg ist auch wirklich vorhanden: Die Ueberzeugung, daß wir es mit Gott zu thun haben, gewinnen wir aus dem Eindruck, den ein Wort oder eine Persönlichkeit auf unser Herz und Gewissen macht. Dieser Eindruck ist nicht dasselbe wie der Glaube, er ist vor dem Glauben da und ist der Weg zum Glauben, kann aber ebenso der Weg zum Unglauben werden. Würde nicht dieser Eindruck, welcher erst die Entscheidung für oder wider Gott herbeiführt, dem Glauben vorangehen, so müßte ja dieser in fatalistischem Sinn als Werk Gottes angesehen werden, ebenso wie auch der Unglaube dann ohne Schuld wäre. Dieser Eindruck ist unwillkürlich, er drängt sich jedem von selbst auf, in ihm giebt sich der Ernst der Autorität Gottes kund; darum ist auch das Urtheil: ich habe es mit Gott zu thun, nicht bloß dem Glauben eigen, wenn er dem Evangelium gegenüber gestellt wird, sondern auch dem Unglauben, nur mit dem Unterschied, daß der Glaube es freudig bekennt, der

Unglaube es nicht zugeben will oder gar es absichtlich leugnet, wie die Pharisäer die göttliche Sendung Jesu Matth. 12. Machen wir davon die Anwendung auf die Frage nach dem Verhältniß des Heilsglaubens und des historischen Glaubens an Jesus. Nicht an der persönlich erlebten Glaubenswirkung erst erkennt der Christ, daß er es in Jesus mit einer Realität zu thun hat, und schließt daraus auf seine Geschichtlichkeit, sondern an dem gewaltigen, einzigartigen, sittlich-religiösen Eindruck, den er von der Darstellung dieser Person im Neuen Testament empfängt, erkennt er die göttliche Realität Jesu und auf Grund dieses persönlichen Eindrucks, der den Glauben an seine geschichtliche Wirklichkeit, wenn er nicht vorher schon da war, sicherlich zur Folge haben wird, kommt es dann zu dem Heilsglauben, der auf diesen Jesus vertraut. Davon kann also auf keinen Fall die Rede sein, daß eine auf wissenschaftliche Beweisführung gegründete Ansicht von der geschichtlichen Zuverlässigkeit des in den Evangelien enthaltenen Lebens Jesu — und dies versteht man doch gewöhnlich unter historischem Glauben — die nothwendige Voraussetzung des Heilsglaubens an ihn wäre. Vielmehr ruht in diesem Prozeß der Entstehung des Glaubens auch die Ueberzeugung von der geschichtlichen Realität Jesu, welche nothwendig dazu gehört, auf dem geistesmächtigen Eindruck, den sein Lebensbild auf uns macht. Kann aber dann nicht der Glaube erschüttert werden, wenn die Wissenschaft uns das historische Christusbild nimmt? Darauf können wir nur antworten: Wenn es wirklich den Anschein hätte, als habe die Wissenschaft mit der Leugnung des historischen Jesus recht, so wird gerade der gewaltige Eindruck, der von dem neutestamentlichen Bilde Jesu ausgeht, die Ueberzeugung von seiner Geschichtlichkeit doch immer wieder hervorbringen, so gewiß er auch den Heilsglauben an ihn immer neu hervorbringen wird. Und dieser Eindruck wird gerade im wissenschaftlichen Kampf eine Hauptwaffe werden, um die Angriffe auf den geschichtlichen Christus abzuwehren. Den Glauben an Christus aber von aller und jeder historischen Ueberzeugung ganz unabhängig zu stellen, wie Haupt es will, verbietet schon der Charakter des Christenthums als einer geschichtlichen Religion, die von ihrem Ursprung nie abgelöst werden kann.

Aus dem Bisherigen folgt nun, daß auch das Centrum der hl. Schrift, das Evangelium, vom Christen nicht im Glauben aufgenommen werden kann, ohne daß er mit Bewußtsein auf seinen Inhalt als Geschichte reflektiert, wie dies ja schon in dem Ausdruck „Evangelium von Jesu Christo" zu Tage tritt. Auch die einfachste Glaubensaussage giebt dem Wort der Schrift nur den Werth und die Stellung eines Zeugnisses von Vergangenem; nicht das Wort, das ich lese oder höre (denn die Form, in der ich das Evangelium übermittelt erhalte, ist ja nicht immer dieselbe) ist es, das mich überzeugt und zum Glauben führt, sondern die Geschichte, von der ich in diesem Wort Zeugniß erhalte. Nicht auf eine bestimmte Form des Evangeliums, etwa auf die in der Bibel enthaltene, gründe ich meinen Glauben, sondern auf den in den wechselnden Formen immer gleichbleibenden Inhalt, der eben Geschichte ist. Ich kann das Evangelium finden in der Bibel, aber auch in einem Erbauungsbuch, in einer Predigt, in einem Kirchenlied, in dem Zuspruch eines christlichen Freundes — immer ist es dasselbe, wenn nur Christus sein Inhalt ist. Das Evangelium, so wie es im Neuen Testament enthalten ist, ist nur eine der menschlichen Formen, in welchen diese Geschichte uns nahe gebracht und so gegenwärtig wird. Und ebenso ist die ganze hl. Schrift nur eine der menschlichen Formen, in welchen wir den Inhalt der geschichtlich gewordenen Offenbarung vor uns haben. Wenn wir also von der hl. Schrift als Wort Gottes reden, so meinen wir damit nicht, daß gerade die in ihr enthaltenen Worte besondere Heilsbedeutung haben, sondern *die Heilsbedeutung kommt der geschichtlichen Offenbarung zu und die hl. Schrift spielt dabei nur die Rolle eines Vermittlers*, durch den uns der Inhalt dieser Offenbarung übergeben wird. In dieser Beziehung steht also, das kann nicht genug betont werden und damit stimmen wir mit Haupt völlig überein, die Schrift formell gleich mit jedem anderen Product christlicher Literatur, das uns den Hauptinhalt der Offenbarung darbietet.

Aber gerade diese *formelle Gleichheit* führt uns nun doch zu einem *wesentlichen Unterschied*; gerade

auf gleicher Linie mit allen anderen schriftlichen oder mündlichen Erzeugnissen christlichen Glaubens, welche die Offenbarung zum Inhalt haben, angesehen hebt sich die hl. Schrift als das erste und hervorragendste von ihnen allen ab. Es ist das gemeinsame Zeugniß christlicher Erfahrung, daß der Glaube durch die hl. Schrift selbst die stärkste Anregung und Kräftigung empfängt, daß die religiöse Stimmung sich am liebsten in die Zeugnisse des Glaubens versenkt, welche in der hl. Schrift vorliegen. Um nur ein Beispiel zu nehmen, die Psalmen: in wie vielen Situationen kann der fromme Sinn auch des Christen diese Aeußerungen persönlichen religiösen Lebens sich fast vollständig aneignen und sie als Ausdruck der eigenen Stimmung und zur Kräftigung des eigenen Glaubens verwenden! Mit anderen Worten: daß die hl. Schrift das beste Erbauungsbuch ist, ist ein allgemein ausgesprochenes Zeugniß christlicher Erfahrung. Wie können wir nun diese Erfahrung erklären? Nur dadurch, daß wir auf das besondere Verhältniß der hl. Schrift zur Offenbarung achten, das wir mit dem Ausdruck „Urkunde der Offenbarung“ meinen. *Die hl. Schrift steht in näherer Beziehung zur geschichtlichen Offenbarung als alle anderen Erzeugnisse religiöser Literatur* in der christlichen Kirche; denn ihre Schriften sind aus der Offenbarung selbst herausgewachsen, sie enthalten eine originale Geschichtsdarstellung und originale Zeugnisse des religiösen Bewußtseins aus den verschiedenen Epochen der Offenbarungsgeschichte. Es ist die originale Kraft und Frische des religiösen Bewußtseins, die sich in den biblischen Schriften kundgibt, es ist namentlich der Ernst des Verhältnisses zu Gott, der hier in der Geschichte wie in den persönlichen Offenbarungs- und Glaubenszeugnissen in einzigartiger Weise hervortritt. Darin besteht der nie zu verwischende Unterschied zwischen der Bibel als Erbauungsbuch und allen anderen zur Erbauung geeigneten Schriften; der Vorzug der hl. Schrift beruht nicht auf einer wunderbaren auf unerklärliche Weise gerade ihr zukommenden Eigenschaft, sondern er ist die natürliche Folge des engen Zusammenhangs, in welchem diese Schriften zum Werden der Offenbarung selbst stehen. Von diesem Standpunkt der Be-

urtheilung aus brauchen wir auch keinen Anstoß daran zu nehmen, daß viele einzelne Abschnitte der hl. Schrift, ja ganze Bücher wenig oder keinen Ertrag zur Erbauung abgeben. Durch das Zugeständniß dieser Thatsache verlieren wir nichts, denn nicht die Bibel ist diejenige Größe, welche Heilsbedeutung für uns hat, sondern die Offenbarung. Wir verletzen dadurch auch nicht die der Bibel schuldige Achtung, denn diese kann nicht darin bestehen, daß man alle Unterschiede innerhalb der hl. Schrift ignorirt und alle ihre Theile zum Zweck der Erbauung gewaltsam preßt, sondern nur darin, daß man den Ernst und die Kraft ihres Inhalts, wo man sie wirklich empfindet, offen anerkennt und sich davon beeinflussen läßt. Kein Christ wird die Bibel deswegen geringschätzen, weil sie auch Minderwerthiges enthält; jedem, der das Vollwerthige in ihr zu schätzen weiß, wird das Geringere von selbst zurücktreten, und die Bibel als Ganzes wird auch so ihren Werth und ihre Stellung jederzeit behaupten, aber nicht als eine blind angebetete Autorität, sondern als Urkunde der Offenbarung.

Fassen wir das Resultat noch einmal zusammen. Der dritte Abschnitt hat gezeigt, daß, objektiv betrachtet, die hl. Schrift sich darstellt als die Urkunde der geschichtlichen Offenbarung und daß sie darum nicht selbst als religiöse Autorität gelten kann. Im gegenwärtigen Abschnitt sind wir mit Haupt von der christlichen Erfahrung ausgegangen und haben gefunden, daß auch von hier aus die hl. Schrift sich nicht als religiöse Autorität erweist, einmal weil keineswegs die ganze Schrift als „Wort Gottes" sich bewährt, und sodann, weil entsprechend dem geschichtlichen Charakter der christlichen Religion schon im allereinfachsten Act des Glaubens eine Beziehung auf Vergangenes, auf die geschichtliche Offenbarung enthalten ist, der Christ also nicht von dem Wort der Schrift, sondern von dieser wirkungskräftigen geschichtlichen Offenbarung selbst sich abhängig weiß. Auch dieser Ausgangspunkt führt also nicht dazu, in der hl. Schrift selbst eine religiöse Autorität zu erkennen, sondern nur das Medium, durch welches die in der Geschichte kund gewordene Autorität Gottes uns nahe tritt. Und gerade die Erfahrung von der besonderen Wirkungskräftigkeit der hl. Schrift läßt sich in verständlicher Weise nur erklären, wenn

man in der hl. Schrift die Urkunde der göttlichen Offenbarung sieht und darin ihren Werth für die christliche Gemeinde erkennt.

Damit könnten wir diese Erörterung schließen, wenn nicht ein Einwand nahe läge, den wir noch berücksichtigen müssen. Man kann dem in diesem Abschnitt Ausgeführten entgegenhalten: das mag alles an sich richtig sein, aber diese Reflexionen über die Bedeutung der hl. Schrift, auch wenn dabei von der allen zugänglichen christlichen Erfahrung ausgegangen wird, werden doch nur von Theologen angestellt und können den Laien im allgemeinen nicht zugemuthet werden. Wie soll der gewöhnliche ungebildete Mann, dem eben seine Bibel das „Gotteswort" ist, dazu kommen, sich darüber klar zu werden, ob er von ihr religiös abhängig ist oder nicht? Wie soll er zu der Erkenntniß kommen: die Bibel ist Urkunde der Offenbarung, wenn nicht so, daß die Theologen es ihm sagen, und er es ihnen glaubt, also durch Autoritätsglauben? Darauf ist zweierlei zu erwidern. Einmal, daß natürlich die Meinung nicht die ist, es müsse ein Laie diese Gedanken in bewußter Weise vollziehen, mit Bewußtsein die im Glauben enthaltene Stellung zur Schrift formulieren. Das ist ja auch sonst nicht der Fall; nirgends verlangen wir, daß der gewöhnliche Christ die Zusammenhänge und Beziehungen, die in seinem Glauben enthalten sind, so mit Bewußtsein herstelle, daß er sie auch formuliren kann; dies letztere ist die Arbeit der Theologen. So auch hier; nicht darum handelt es sich, daß die Laien selbst aus ihrer Erfahrung heraus die Formulirung finden müßten: die Schrift ist Urkunde der Offenbarung, und daß sie mit Bewußtsein die darin ausgedrückte Stellung zur Schrift haben müßten, sondern bloß darum, in dem Glauben jedes, auch des einfachsten Frommen die Momente nachzuweisen, die, sobald sie ins Bewußtsein erhoben werden, zu dieser Erkenntniß führen. Es ist ja gewiß nicht zu bestreiten, daß viele, ja vielleicht die meisten christlich gesinnten Laien die Stellung zur Schrift haben, welche wir als eine irrige bekämpfen müssen, aber trotzdem muß in ihrem Glauben auch das enthalten sein, was nur recht verstanden und mit Bewußtsein verfolgt zu einer freieren Betrachtung der Schrift führen müßte. Und die falsche Stellung zur hl. Schrift als Autorität ist doch nur

der dem Volke geläufige Ausdruck der religiösen Abhängigkeit von der Offenbarung selbst. Aber die Sache hat auch noch eine andere Seite. Man kann auch die Bescheidenheit in den Ansprüchen an die Laien übertreiben. Wenn man bedenkt, wieviele Fortschritte seit der Zeit der Reformation die Erforschung der hl. Schrift durch die unermüdliche Arbeit der Theologie gemacht hat und wie unser Volk im Religionsunterricht und im kirchlichen Gottesdienst in das dadurch gewonnene Verständniß der hl. Schrift wenigstens zum Theil eingeführt wird, so kann man doch auch den Laien einiges eigene Nachdenken über die Sache zumuthen. Sollte nicht auch einem Laien sich die Beobachtung aufdrängen, daß doch in der hl. Schrift nicht alles unterschiedslos „Gottes Wort" genannt werden kann, daß vieles in ihr gleichgültig und nebensächlich, anderes wieder von höchster Bedeutung ist; sollte nicht die im Glauben gewonnene Erkenntniß, daß auf das Verhältniß zu Jesus alles ankommt, eine relativ freiere Stellung zur ganzen Schrift möglich machen? Und es ist wirklich wünschenswerth, daß auch die Laien hier einigermaßen unterscheiden lernen, nicht bloß weil dadurch viele ungerechte Urtheile über „Unglauben" wegfallen und die blinde, oft abergläubische Verehrung des Schriftbuchstabens einer gesunderen Anschauung weichen würde, sondern insbesondere auch weil einzelne Anstöße an der hl. Schrift, wie sie jedem nachdenkenden Christen begegnen können, ja müssen, dann nicht mehr im Stande wären, die im Glauben gewonnene Stellung zur Offenbarung selbst zu erschüttern und dem einzelnen seinen ganzen Glaubensgrund wankend zu machen.

Freilich nur unter einer Bedingung ist dies möglich: wenn man es aufgiebt, die Frage als eine im engeren Sinn religiöse zu behandeln und die Anerkennung der Autorität der hl. Schrift zum Schibboleth des wahren Christenthums zu machen. Die Frage wird ja freilich vielfach so angesehen und es macht sich das auch praktisch geltend: woher anders kommt die Erbitterung, mit welcher der Streit gerade über diesen Punkt geführt wird? Aber eine nüchterne Betrachtung der Sache sollte vor allem gerade dazu führen, dieser Streitfrage den Schein der religiösen Bedeutung zu entziehen. Oder wo ist der breite Graben, der die Anhänger der

verschiedenen Richtungen in dieser Frage auch religiös scheidet? Es giebt zwischen der orthodoxen und der liberalen Richtung eine solche unendliche Mannigfaltigkeit von Schattirungen in der Anschauung von der hl. Schrift, daß es ganz unmöglich ist, an einem bestimmten Punkt einen Graben zu ziehen, es giebt auf positiver Seite eine solche Menge von Conzessionen an die freiere Anschauung, daß es unmöglich ist, eine Grenze in diesen zu bestimmen, die man nicht überschreiten darf, wenn nicht das Christenthum geschädigt werden soll. Das Gefühl der Unsicherheit gerade in diesem Punkt, das Suchen nach einer haltbaren Formulirung, kann nur den Eindruck hervorrufen, daß es sich hier nicht um eine religiöse Frage handelt, sondern um eine solche, bei der einerseits das Interesse der religiösen Erfahrung, andererseits das der historischen Wahrheit befriedigt sein will und ein Ausdruck gesucht wird, der beiden genügen kann. Und erst wenn der Frage nach der Bedeutung der hl. Schrift der falsche Nimbus einer eigentlich religiösen Frage genommen wird, ist zu hoffen, daß der Streit mit mehr Ruhe geführt und im Austausch der Meinungen der gemeinsame religiöse Boden nicht vergessen werde.

5. Bibel und kirchliche Lehre.

Wenn wir von der Autorität der hl. Schrift reden, so denken wir dabei nicht bloß an die persönliche Erfahrung, die der einzelne mit dem in der Bibel enthaltenen Gotteswort macht, sondern eben so sehr oder noch mehr an ihre Bedeutung für die Gemeinde als Norm der Lehre. Ja um diesen letzteren Punkt bewegt sich der Streit der theologischen Meinungen viel mehr als um den ersteren. Daß auf Grund der mindestens in religiösen Dingen unfehlbaren Schrift eine Lehre, ein Dogma formulirt werden könne und müsse, scheint vielen diejenige Position zu sein, welche im Interesse der Kirche und des Christenthums nicht aufgegeben werden dürfe. Bei der Erörterung über diesen Punkt ist nun vor allem die Frage zu erwägen, welches Interesse bzw. welches Recht die Gemeinde hat, eine Lehre aufzustellen; dann erst kann die andere Frage beantwortet werden, ob und in wie weit die hl. Schrift als Lehrnorm gelten kann.

Die Glieder der christlichen Gemeinde bilden eine Einheit auf Grund desselben Glaubens, d. h. derselben Stellung zur göttlichen Offenbarung, die sie haben. Die einzige Bedingung für die Existenz einer christlichen Gemeinde scheint somit dieser Glaube zu sein, der von theoretischem Erkennen wesentlich verschieden ist und nur eine bestimmte praktische Haltung bedeutet; Einheit in der Lehre scheint für das Bestehen der Gemeinde nicht nothwendig. Allein der Glaube kann nur bei demjenigen entstehen, welchem die göttliche Offenbarung gegenübertritt; er setzt also Bekanntschaft mit dieser voraus und andererseits liegt es im Wesen des christlichen Glaubens, der nicht ein schwärmerisches, unklares Gefühlsleben, sondern eine bewußte, klare und nüchterne persönliche Haltung ist, daß er seinen religiösen Besitz, seine Ziele und Aufgaben klar und bestimmt auszudrücken sucht, was er wiederum nur im Anschluß an die Offenbarung vermag. Nothwendig ist also für das Bestehen der Gemeinde, daß die Kenntniß von der Offenbarung Gottes in ihr erhalten bleibe und so jeder einzelne (der ein Glied der Gemeinde schon ist oder dazu erzogen werden soll) den Eindruck von ihr empfangen könne, der der Entstehung des Glaubens vorausgeht und den schon vorhandenen Glauben stützt und aufrecht erhält. Die Gemeinde hat also die Aufgabe, den Inhalt der Offenbarung immer aufs neue zu verarbeiten und ihren Gliedern nahe zu bringen. Dies scheint zunächst eine einfache Sache zu sein, denn die Offenbarung ist ja etwas geschichtlich Gegebenes, das wir nicht erst mit unserem Nachdenken zu produziren haben, etwas Objektives, von unserem Denken Unabhängiges, das wir nur in derselben Gestalt, in der wir es empfangen haben, wieder weitergeben können. Eine solche rein äußerliche Ueberlieferung muß auch durchaus stattfinden, sofern bestimmte Persönlichkeiten, Thatsachen, religiöse Vorstellungen, welche zum geschichtlichen Bestand der Offenbarung gehören, unter allen Umständen bekannt sein müssen, wenn der Glaube an die Offenbarung zu stande kommen soll. Aber diese rein äußerliche historische Ueberlieferung bildet nur die Grundlage. Es handelt sich weiter um eine Darstellung des Inhalts der Offenbarung, so wie er auf das sittlich-religiöse Leben einwirkt und wie der Glaube zu seiner Stärkung und Er-

haltung sich stets auf ihn zurückbezieht. Und hier muß nun eine geistige Verarbeitung stattfinden, welche nicht möglich ist, ohne daß die Subjektivität ihr Recht erhält. Denn wer die Offenbarung anderen übergeben will, wer in Rede oder Schrift die Person Jesu mit ihrem göttlichen Gehalt und ihrer einzigartigen Wirksamkeit oder die religiös-sittlichen Aufgaben und Güter, die von ihm dargeboten werden, zur Darstellung bringen will, sei es in Form der Belehrung oder der Ermahnung oder des Trostes, der muß doch selbst einen Eindruck davon, ein Verständniß dafür haben; m. a. W. diese Reproduktion des Inhalts der Offenbarung geschieht niemals ohne Betheiligung der lebendigen Persönlichkeit. Damit ist aber sofort gegeben, daß es unmöglich ist, jede individuell gefärbte Auffassung der Offenbarung zu vermeiden und eine solche Reproduktion und Zusammenfassung derselben zu geben, welche ganz nur das Objektive ohne irgend welche subjektive Beimischung bietet; denn wer irgend die Offenbarung darstellen will, wird ganz von selbst seine persönliche Auffassung durchblicken lassen und von dem Eindruck aus, den er erhalten hat, vorzugsweise das, was ihm wichtig geworden ist, zur Darstellung bringen. Es ist in dieser Beziehung außerordentlich lehrreich, daß schon das Neue Testament, das ursprünglichste Zeugniß des Christenthums, verschiedene Lehrtypen neben einander aufweist, also das Zusammenwirken subjektiver Auffassung mit der Macht des Objektiven veranschaulicht. Und ein Blick auf die Kirchen- und Dogmengeschichte bestätigt dies im Großen. Die Hauptepochen der christlichen Kirche haben immer auch ihre besonders charakteristische Darstellung des Gehalts der Offenbarung, in welcher sich die Eigenthümlichkeit der Zeit und ihrer Auffassung wiederspiegelt. Damit ist aber auch die Möglichkeit gegeben, daß innerhalb einer kirchlichen Gemeinschaft sich eine bestimmte Auffassung der Offenbarung herausbildet, welche eine schiefe oder auch ganz verzerrte Darstellung derselben zur Folge hat. Eine solche getrübte Auffassung und Reproduktion der Offenbarung kann nun aber nicht ohne Rückwirkung auf den Glauben selbst bleiben. Nicht als ob die Entstehung christlichen Glaubens dadurch unmöglich würde, denn auch durch eine unrichtige, getrübte Darstellung hindurch kann die Kraft der geschicht-

lichen Offenbarung selbst ihre Wirkung ausüben; wie denn auch die evangelische Kirche an der weitherzigen Auffassung festhält, daß der einzelne auch in der päpstlichen Kirche selig werden kann, sofern sie noch Christum verkündigt. Aber in hohem Grade wird die Entstehung des Glaubens in diesem Fall erschwert, weil durch eine solche falsche Auffassung, wenn sie innerhalb einer kirchlichen Gemeinschaft schon zu einer Macht geworden ist oder gar officielle Anerkennung gefunden hat, die Aufmerksamkeit von der Hauptsache abgelenkt und der Einzelne veranlaßt wird, auf Nebensachen, die in der Regel um so fanatischer ergriffen werden, den entscheidenden Werth zu legen. Die evangelische Kirche hat darum das Recht und die Pflicht, in ihrer Mitte eine möglichst reine Auffassung des Evangeliums oder der Offenbarung zu erhalten und weiterzugeben, und falsche Auffassungen abzuwehren. Sie muß darnach streben, die sittlich-religiösen Güter und Aufgaben, die in der Offenbarung zu unserer Aneignung dargeboten werden, so darzustellen, wie sie durch Jesum selbst gegeben und in seiner eigenen Person vorgebildet sind, sie muß es dem einzelnen ermöglichen, die Person Jesu so zu erfassen, daß er an ihr die Ermuthiguug und den Antrieb zum Vertrauen und zum Gehorsam gegen Gott findet. Denn nur so kann sie ihren Gliedern jederzeit den wahren Trost und die richtigen Ermahnungen geben und bleibt davor bewahrt, die Gewissen mit falschem Trost zu beruhigen oder auch die Ziele und Aufgaben des christlichen Lebens zu niedrig zu stecken. So würde z. B. eine ausschließliche Betonung der göttlichen Liebe und Gnade dazu führen, daß nur Trost gespendet wird ohne die zugleich nöthige Anregung des Willens, die ausschließliche Hervorhebung der göttlichen Heiligkeit dagegen zu gesetzlicher Strenge verleiten, die den Angefochtenen nicht beruhigen kann, sondern ihn zur Verzweiflung treiben muß. Dem gegenüber ist es Aufgabe der evangelischen Kirche, in der Darstellung der Offenbarung, ihres Inhalts und ihrer Wirkungen stets so viel als möglich alle Momente zu vereinigen, damit auch der durch die Offenbarung gewirkte Glaube die rechte christliche Höhe erhalte. Aber, wie schon bemerkt, die Mitwirkung subjektiver Auffassung ist hier nicht zu vermeiden; die bezeichnete Aufgabe wird daher von der Kirche stets nur an-

näherungsweise erreicht werden. Die Kirche kann sich nur immer in der Richtung nach dem Ziele bewegen, den vollen Reichthum der in der Offenbarung enthaltenen Gedanken zum Ausdruck zu bringen und bedarf hierzu unausgesetzter Arbeit und keine theologische Schule darf sich einbilden, die ganze Fülle dieser Gedanken gefunden zu haben; jede Richtung bedarf, wie die Geschichte des Protestantismus deutlich zeigt, der Ergänzung, und darum ist auch der freie Wettkampf verschiedener Richtungen ein Lebensbedürfniß der Kirche.

Dabei ist übrigens nie zu vergessen, daß diese Darstellung der Offenbarung, wie sie die Aufgabe des Lehramts in der Kirche ist, nur die eine Bedingung für die Erhaltung und fortwährende Neuerweckung des Glaubens bildet; die andere, nicht minder wichtige, ist, daß wirkliches Leben in der Kirche herrsche.

Die Darstellung der Offenbarung, ihres Inhalts und ihrer Beziehungen auf uns, von der bisher die Rede war, ist aber nicht zu verwechseln mit dem, was man in der Sprache der Orthodoxie die reine Lehre nennt. Denn mit dieser ist nichts anderes gemeint als das Dogma, das von der Kirche aufgestellte System von Gedanken, welches mit dem Anspruch auftritt, die göttlich geoffenbarte Wahrheit zwar in menschlicher und darum unvollkommener Formulirung, aber dem Inhalt nach zutreffend darzustellen. Dieses Gedankensystem enthält natürlich auch die geschichtliche Offenbarung, aber es verfolgt dieselbe zurück in ihre Ursachen und leitet Consequenzen aus ihr ab; die Offenbarung ist also in einen Zusammenhang von Gedanken hineingestellt, in welchem sie selbst und ihre Wirkungen erklärt werden sollen, und dessen Wahrheit im Einzelnen und im Ganzen auf dem Wege des Beweises erhärtet wird. Der leitende Gesichtspunkt ist also der, die Offenbarung in einer Form darzubieten, in welcher der erkennende Geist sie erfassen und im Zusammenhang mit anderen Erkenntnissen zu einer umfassenden Weltanschauung verarbeiten kann. Von einer Erkenntniß kann aber nur da die Rede sein, wo dem ausgesprochenen Gedanken eine Realität entspricht. So erhebt auch das Dogma naturgemäß den Anspruch, in allen seinen Aussagen etwas Reales zur Darstellung zu bringen, das entweder in Gott oder als göttliche

Wirkung im Menschen oder in der Beziehung Gottes zu den Menschen vorhanden ist. Es wird nun von den Vertretern des Dogmas gesagt: wenn nicht die in der Offenbarung selbst gegebenen oder ihr als Ursache zu Grunde liegenden oder aus ihr folgenden Realitäten so erfaßt und erkannt werden, wie sie das Dogma als Ausdruck der göttlichen Wahrheit darstellt, so ist auch die religiöse Stellung zur Offenbarung, welche wir Glauben nennen, nicht möglich (natürlich mit der Einschränkung, daß den Laien nur die Erfassung der Grundwahrheiten zugemuthet wird). Also z. B.: die religiöse Bedeutung der Person Jesu kann nicht im Glauben erfahren werden, wenn nicht die Aussage bejaht wird, daß er von Ewigkeit her als Gottes Sohn beim Vater war und vom Himmel auf die Erde gekommen ist, um uns zu erlösen; denn unser Erlöser kann er nicht sein und unserem Glauben fehlt darum die Grundlage, wenn ihm nicht von Ewigkeit her göttliche Natur zukommt. Oder: im Kreuzestod Jesu eine Beruhigung für sein Gewissen, eine Bürgschaft der göttlichen Vergebung zu finden ist unmöglich, wenn nicht anerkannt wird, daß eine Sühne für die Sünden der Menschheit von Gott aus nothwendig war und im Tode Jesu vollzogen wurde; denn nur wenn hier in objektiver Realität eine Sühne gegeben ist, ist das Verhältniß Gottes zur Menschheit so verändert, daß der Einzelne Gottes vergebende Gnade erfassen und sich vertrauend auf sie stützen kann. Darauf ist zu erwidern: natürlich muß das, was in der geschichtlichen Offenbarung vorliegt, seine Ursachen haben, die ihm in der Wirklichkeit vorausgehen, aber damit ist keineswegs gegeben, daß auch für uns die Erkenntniß der Ursachen das erste ist und der realen Einwirkung, die von der geschichtlichen Wirklichkeit ausgeht, vorangehen muß. Vielmehr was real das erste ist, ist psychologisch das zweite; zuerst nehmen wir das geschichtlich Gegebene wahr und empfinden das religiös Bedeutsame daran, das uns zum Glauben führt; und dann erst könnte weiteres Nachdenken uns möglicherweise dazu führen, auch den Ursachen der Offenbarung, deren Wirkungen wir erlebt haben, auf den Grund zu kommen. Allein gerade der Versuch, der im Dogma vorliegt, die letztere Aufgabe zu lösen und dann weiterhin den ganzen Zusammenhang von Reali-

täten, die in der Offenbarung enthalten sind, darzulegen, zeigt, daß das ganze Unternehmen religiös gleichgültig ist. Es hat kein religiöses Interesse, die in Gott liegenden höchsten Ursachen der Offenbarung, m. a. W. das Wesen Gottes so wie es an sich ist, zu erforschen. Der Glaube ist nicht auf ein Wissen über Gott, das durch spekulatives Nachdenken erworben wäre, angewiesen, er ist ein lebendiges Ergreifen Gottes, das nicht erst durch bestimmte metaphysische Erkenntnisse möglich ist, sondern das der lebensvollen Offenbarung Gottes in Christo entspricht und nur diese zur Voraussetzung hat. Eine durch spekulatives Nachdenken über das Wesen Gottes, Christi, der Erlösung u. s. w. gewonnene Erkenntniß ist also keinenfalls Voraussetzung des Glaubens. Sie ist aber auch nicht nothwendiges Moment desselben in der Weise, daß der Glaube, um zur Klarheit über sich selbst zu kommen, durch seine eigene Consequenz dazu getrieben würde, eine solche Erkenntniß sich zu bilden, Gott als das Absolute oder Christus als den präexistenten Gottessohn sich zu denken, um nicht in Widerspruch mit sich selbst zu gerathen. Allerdings verlangt der Glaube auch nach Erkenntniß, aber er weiß auch, daß alles menschliche Erkennen Stückwerk ist. Und das vertrauensvolle Ergreifen Gottes in Christo kann nicht erst in bestimmten Erkenntnissen sich vollenden, sondern es ist ein in sich abgeschlossener, sittlich-religiöser Act, der keiner Ergänzung bedarf. Es ist ein Wahn zu denken, daß wir Gott näher kommen und seiner Realität gewisser werden und daß unser Glaube nur dann wohlbegründet sei, wenn wir in Gottes Wesen einzudringen suchen und ihn denken, so wie er in sich selbst, abgesehen von der Welt ist; religiös, d. h. aber so wie Gott allein vom Menschen sich ergreifen läßt, können wir ihn nur ergreifen in Vertrauen und Gehorsam gegen seine Offenbarung in Christo.

Die Kirche hat also kein Interesse daran und kein Recht dazu, bestimmte Dogmen als den Ausdruck reiner Wahrheitserkenntniß lehren zu lassen, vielmehr ist es ihre Pflicht, das, was sie nicht verhindern kann, auch principiell als berechtigt anzuerkennen, dem Streben nach Erkenntniß auf religiösem Gebiet freie Bahn zu geben. Sie soll, von der Einsicht ausgehend, daß das Nachdenken über die Offenbarung und die Ausdeutung des Glau-

bens in den Formen des Denkens keine direct religiöse Funktion, sondern eine Thätigkeit des Verstandes ist und darum den Glauben unmittelbar nicht berühren kann, auch dieses Nachdenken freigeben. Aber, so wird entgegnet, damit wäre ja der subjektiven Willkür Thür und Thor geöffnet und die Einheit der Kirche gefährdet; denn diese ruht auf der Verkündigung der einen göttlichen Wahrheit, ohne die kein einheitlicher Glaube und darum auch keine Glaubensgemeinschaft möglich ist. Allein wenn die Einheit der Kirche durch die Einheit des Dogmas bedingt wäre, so wäre sie in Wirklichkeit nicht vorhanden und nie vorhanden gewesen; denn das Dogma ist von jeher in der Entwicklung bzw. Umbildung begriffen, und es ist eine Täuschung, wenn man glaubt, es sei eine feststehende, sich gleich bleibende Größe. Und gerade sofern das Dogma mit dem Anspruch auftritt, eine solche feststehende Größe zu sein, die als die eine göttliche Wahrheit für alle Zeiten gelten soll, trägt es nach allgemeiner Erfahrung nicht zur Förderung, sondern zur Untergrabung der Gemeinschaft des Glaubens bei, also zur Zerstörung der Einheit der Kirche, denn es trennt die, welche religiös einig sein könnten und sollten. Nicht die Einheit des Dogmas trägt die Einheit der Kirche, sondern das eine Evangelium, das in ihr verkündigt wird, wirkt die Gemeinschaft des Glaubens, in welcher die Einheit der Kirche besteht.

Von hier aus können wir nun erst der Frage näher treten, mit welchem Recht und in welchem Sinn die hl. Schrift Lehrnorm für die Gemeinde ist. Zunächst ist klar, daß, wenn die Kirche ihrer Aufgabe genügen soll, das Evangelium zu verkündigen, sie irgend welchen Anhaltspunkt haben muß, an dem sie falsche, verzerrte Darstellungen von richtigen unterscheiden kann. Wenn auch, wie wir gesehen haben, der Einfluß der Subjektivität nie ganz beseitigt werden kann, so kann doch andererseits davon keine Rede sein, daß jede Verkündigung des Evangeliums, die sich als solche ausgiebt, Bürgerrecht in der Gemeinde hätte. So braucht diese einen Maßstab, nach welchem die Verkündigung des Evangeliums in ihrer Mitte sich zu richten hat, sie braucht eine Lehrnorm. Da nun die evangelische Kirche als Lehrnorm ausschließlich die hl. Schrift bezeichnet, so erhebt sich die Frage, zuerst, mit

welchem Recht sie dies thut und dann, in welchem Sinn sie es thun kann.

Bei der Frage, mit welchem Recht die hl. Schrift als ausschließliche Lehrnorm bezeichnet wird, haben wir uns zuerst wieder mit Haupt's Ausführungen auseinanderzusetzen. Er betont ausdrücklich, daß man nicht auf den Ursprung der biblischen Bücher zurückgehen dürfe, sondern daß es sich um einen reinen Erfahrungsbeweis handle. „Diese Sammlung von Schriften hat sich immerdar als ausreichend erwiesen, alle Bedürfnisse (namentlich in Beziehung auf die Erkenntniß) zu befriedigen, die in der Gemeinde Christi entstanden sind" (S. 60). „Auf Grund dieser Leistung hat die Gemeinde das Recht, den Kanon als die Norm für die Beurtheilung aller Angelegenheiten der Gemeinde Christi hinzustellen". Auf den Ursprung dieser Schriften zurückzugehen ist gar nicht nöthig.

Dieser Beweis, so bestechend er auf den ersten Blick erscheint, leistet das nicht, was er leisten soll. Von Erkenntnißfortschritten, von Befriedigung der Bedürfnisse der Gemeinde können wir ja nicht reden, wenn wir nicht irgend einen Maßstab haben, an welchem wir Fortschritte oder Rückschritte messen und die Richtigkeit vorhandener Erkenntnisse prüfen können. Oder wer sagt uns, daß gerade die religiösen Erkenntnisse der evangelischen Kirche die richtigen sind, daß das in der Reformation Gewonnene ein Fortschritt in der Erkenntniß war? Die katholische Kirche bestreitet es uns aufs entschiedenste, wir müssen also irgendwie es beweisen können; wir können davon, daß bestimmte geschichtlich vorliegende Erkenntnisse die wahren sind, nicht als von etwas Gegebenem ausgehen. So steht der ganze Beweis in der Luft, oder, was auf dasselbe hinauskommt, er gründet sich auf die stillschweigende petitio principii, daß gerade die mit der hl. Schrift übereinstimmenden Erkenntnisse der Gemeinde die richtigen sind.

Der Beweis muß also anders geführt werden. Wir müssen auf den Ursprung dieser Schriften zurückgehen, um ihre normative Geltung zu begründen: die hl. Schrift ist als Urkunde der Offenbarung Lehrnorm für die Gemeinde. Wenn wir die Behauptung aufstellen: jede Darstellung der christlichen Religion, jede Verkündigung des Evangeliums muß ihre Wahrheit aus der Ueber-

einstimmung mit der hl. Schrift nachweisen, so können wir das Recht zu dieser Behauptung nur daraus entnehmen, daß die hl. Schrift die urkundlichen Zeugnisse der Offenbarung enthält, uns also in die Anfänge unserer Religion zurückführt. Dagegen werden nun freilich gerade von Haupt verschiedene Einwände erhoben. Er fragt (S. 50 unten), ob denn die neutestamentlichen Schriften zweifellos die ältesten in der christlichen Literatur seien; das sei gar nicht ausgemacht. Allein darauf kommt es auch nicht an. Bei der Feststellung der Urkundlichkeit eines biblischen Buches ist das Alter desselben nur ein Moment, denn, wie Haupt ganz richtig sagt, eine Trübung des geschichtlichen Bildes Christi, eine falsche Auffassung von ihm ist durch die bloße zeitliche Nähe des Verfassers bei den entscheidenden Ereignissen keineswegs ausgeschlossen. Es tritt also bei der Frage nach der Urkundlichkeit immer zugleich das andere Moment ein, ob der Verfasser des Buches auf der geistigen Höhe stand, um eine der Sache entsprechende Darstellung zu geben. Dies ist natürlich nur nach inneren Gründen zu entscheiden: hier muß jedes Buch durch seine religiöse Kraft und Originalität den Beweis für sich selbst führen. Es kann nun freilich nicht behauptet werden, daß jedes Buch des Neuen Testaments für das Vorhandensein dieser inneren Eigenschaften den unzweifelhaften Beweis führe, vielmehr wird eine unbefangene Prüfung nicht unwesentliche Unterschiede in dieser Hinsicht feststellen müssen, wie ja auch die Theologen der Reformation an der Unterscheidung von proto- und deuterokanonischen Schriften lange festgehalten haben. Allein wenn der Sinn einer Lehrnorm, von welchem nachher noch die Rede sein muß, richtig gefaßt wird, so kommt es auch gar nicht auf eine solche peinlich genaue Feststellung der vollen Urkundlichkeit und damit der Kanonicität jeder einzelnen Schrift an, sondern darauf, daß die Schriftensammlung, die wir vor uns haben, das Bild eines von Christus gewirkten einzigartigen religiösen Lebens und Denkens vor uns entfalte. Und in diesem Sinn kann das Neue Testament als Ganzes jede Prüfung aushalten. Obgleich manche Schrift, die nicht in den Kanon aufgenommen worden ist, ein höheres oder mindestens das gleiche Alter besitzt wie dieses

und jenes neutestamentliche Buch, so ist doch noch keine gefunden worden, welche den neutestamentlichen Schriften an die Seite gestellt werden könnte. Gerade eine Vergleichung mit den außerkanonischen literarischen Denkmalen des christlichen Alterthums, zu welcher auch die neuesten Funde auf diesem Gebiet wieder auffordern, liefert den unwiderleglichen Beweis, daß die neutestamentlichen Schriften geistig und religiös weit höher stehen und daß die alte Kirche mit feinem Takt das minder Werthvolle von der Sammlung der in der Kirche maßgebenden Schriften ausgeschieden hat. Damit ist nun auch schon der zweite Einwand Haupt's zum Theil beantwortet, daß nämlich das Alter der neutestamentlichen Schriften keine absolute Garantie dafür biete, daß auch die richtige Auffassung von Christus in ihnen enthalten sei (S. 59). Nur das bleibt diesem Einwand gegenüber noch zu betonen übrig, daß, mag auch das geschichtliche Bild Christi bei keinem der Darsteller ohne Betheiligung der persönlichen Auffassung zu Stande gekommen sein, doch die religiöse und sittliche Hoheit Jesu, die überall aus dem gegebenen Bilde hervorleuchtet, die sichere Bürgschaft dafür bietet, daß das Bild nicht ein gemachtes, sondern ein naturwüchsig auf Grund persönlicher Lebenseindrücke entstandenes ist. Und dies ist das Entscheidende. Endlich erhebt Haupt noch einen dritten Einwand: es sei nicht sicher, daß die erste Verwirklichung eines neuen Prinzips sofort auch die vollkommene sei (S. 59). Darauf sagen wir: nach einer Seite hin unterliegt das Christenthum denselben Gesetzen wie jede andere geistige Bewegung, indem es sich nur allmählich verwirklicht, und es versteht sich von selbst, daß die Formen des Denkens, in denen es seine erste Ausprägung gesucht hat, geschichtlich bedingt sind. Auf der andern Seite aber unterscheidet es sich von jeder anderen geistigen Bewegung dadurch, daß es in einem einzelnen religiös und sittlich vollkommenen Leben in die Welt eingetreten ist, somit in einer Ausprägung, die jede spätere Verwirklichung übertrifft; damit hängt es zusammen, daß auch die entscheidenden Lebensnormen und die grundlegenden religiösen Anschauungen hier im Anfang der Bewegung in unübertrefflicher Reinheit gegeben sind. Die Absolutheit Christi schließt es in sich, daß jedes spätere christliche Zeitalter von dem ersten

abhängig ist, und damit ist auch den Schriften, welche von der gewaltigen religiösen Kraft, die die Anfänge dieser Bewegung auszeichnet, Zeugniß ablegen, für alle Zeiten ihre maßgebende Bedeutung gesichert.

Wir haben nun aber weiter der Frage näher zu treten: in welchem Sinn ist die hl. Schrift Lehrnorm? Gewöhnlich wird dieser Ausdruck dahin verstanden, daß wir aus der hl. Schrift eine Summe auf die Religion bezüglicher Erkenntnisse zu entnehmen haben, die wir im Dogma formuliren und deren Wahrheit, eben weil sie aus der Bibel stammen, über allen Zweifel erhaben ist. In diesem Sinne kann aber die hl. Schrift nicht Lehrnorm sein. Denn abgesehen davon, daß die Wahrheit eines Satzes oder eines Systems von Sätzen nicht eo ipso garantirt ist, wenn dieselben aus der Bibel genommen sind, widerstreitet die genannte Auffassung der Thatsache, daß wir es in der hl. Schrift mit einer Reihe urkundlicher Zeugnisse einer geschichtlichen Entwicklung zu thun haben. Denn wo eine solche stattfindet, da treffen wir ein Fortschreiten, ein Ueberholen des Alten durch etwas Neues, eine Weiterbildung gegebener Ansätze, also immer Verschiedenheit, Mannigfaltigkeit. Es läßt sich nicht im voraus vermuthen, daß dies in der Geschichte der Offenbarung und demnach auch in der Bibel, speciell im Neuen Testament, anders sein werde, und eine solche Voraussetzung würde sich auch an der Wirklichkeit gar nicht bewähren. Denn die Feststellung verschiedener Lehrtypen, wie sie durch die neutestamentliche Theologie erfolgt ist, zeigt, daß auch hier Entwicklung und darum Verschiedenheit ist, und zerstört damit die Grundlage der Auffassung, welche aus der hl. Schrift ein Dogma ableiten will. Man sucht zwar in der Regel die Einheit so herzustellen, daß man das entwickeltste Gedankensystem im Neuen Testament, das paulinische, zu Grunde legt und die Gedanken der anderen Lehrtypen theils an den passenden Orten in dieses einschiebt, um es zu ergänzen und zu vervollständigen, theils, wo sie allgemeiner und unbestimmter lauten, ihnen ohne weiteres den Sinn der genaueren paulinischen Formulirung unterlegt. Aber ein solches Verfahren ist nicht sachgemäß, es kann nicht durchgeführt werden, ohne daß man den Aeußerungen des einen oder anderen neu-

testamentlichen Schriftstellers Gewalt anthut. Will man sich aber auf die Gedanken beschränken, welche sich in allen Lehrtypen finden, um das allen Gemeinsame darzustellen, so gewinnt man kein Resultat, das geeignet wäre, zur Grundlage eines genau zu formulirenden Dogmas zu dienen. Vielmehr muß dieser Versuch zu der Erkenntniß führen, daß die neutestamentlichen Schriften nicht vorwiegend Lehre mittheilen, sondern Anschauungen, welche Zeugniß persönlichen Lebens sind.

Wir müssen also die hl. Schrift in einem anderen Sinn als Lehrnorm fassen, wir müssen darauf Rücksicht nehmen, daß es sich in erster Linie um eine religiös bedeutsame Geschichte handelt, in zweiter Linie um die Wirkungen derselben, wie sie sich in persönlichen Glaubenszeugnissen und Glaubensgedanken darstellen. Lehrnorm ist demgemäß die hl. Schrift vor allem in dem Sinn, daß wir aus ihr die religiös bedeutsamen Thatsachen der Offenbarungsgeschichte zu entnehmen haben, für die wir ja ausschließlich auf diese Quellen angewiesen sind. Leben und Lehre Jesu können nur auf Grund der neutestamentlichen Nachrichten über ihn dargestellt werden. Diese Quellen zeigen uns einerseits, auf was für eine tiefgehende religiöse Umwandlung seine Wirksamkeit angelegt war und bewußt hinarbeitete, und lassen uns andererseits die Erfolge dieser Wirksamkeit in den persönlichen Zeugnissen von Christus ergriffener Männer und in dem siegreichen Vordringen des Evangeliums erkennen. Auch das Alte Testament ist hiefür nicht bedeutungslos, denn es zeigt uns durch Vergegenwärtigung der Geschichte des alten Bundes die Voraussetzungen, unter welchen Jesus gewirkt hat, den historischen Boden, auf den er gestellt worden ist. Damit hängt unmittelbar zusammen, daß wir aus dem Neuen Testament die sittlich-religiösen Ideale entnehmen, zu denen wir uns als Christen bekennen; theils im Wort und Wirken Jesu, theils in den Zeugnissen der Apostel finden wir diese Ideale ausgeprägt, sowohl nach der Seite des individuellen als des Gemeinschaftslebens. Dabei ist von wesentlicher Bedeutung die Beziehung dieser Ideale und ihrer Verwirklichung auf die Person Jesu, welche wiederum von Jesus selbst und von den Aposteln bezeugt ist, dort vom Standpunkt der vorausgehenden Absicht,

hier vom Standpunkt des an der eigenen Person und an anderen wahrgenommenen Erfolgs. Auch hier leistet uns das Alte Testament den Dienst, daß es uns den sittlich-religiösen Besitz, den das Volk Israel unter Leitung der göttlichen Offenbarung gewonnen hatte, vergegenwärtigt und uns zugleich das Gefühl der Besten dieses Volks von der Unvollkommenheit dieses Besitzes und ihr Ahnen einer besseren Zukunft erkennen läßt. Endlich aber geben uns die neutestamentlichen Schriften das Bild einer religiösen Gedankenwelt, in welcher das Verlangen nach selbständiger umfassender Durcharbeitung der in der neuen Religion gegebenen Gedanken, das Verlangen nach einer neuen Erkenntniß vom Mittelpunkt des religiösen Lebens aus sich Genüge thut. Es ist natürlich und selbstverständlich, daß diese Gedankenwelt geschichtlich bedingt ist und nicht ein System von vollkommenen Erkenntnissen darstellt, was ja schon die mannigfache Verschiedenheit im einzelnen beweist; ja gerade dadurch wird diese Gedankenwelt für uns recht bedeutungsvoll, weil sie uns so illustrirt, wie der Glaube den Trieb und die Kraft zur Bildung einer religiösen Weltanschauung in sich enthält. Auch hier ist uns das Alte Testament von Werth, indem es uns mit der Entwicklung einer religiösen Weltbetrachtung bekannt macht, auf deren Schultern die neutestamentliche Gedankenwelt ruht.

Nicht also im Sinn gesetzlicher Abhängigkeit von bestimmten Anschauungen können wir die normative Bedeutung der hl. Schrift verstehen, sondern wir müssen dieselbe dahin erläutern: diese Schriften sind als Zeugnisse vom Ursprung des Christenthums mehr als irgendwelche andere dazu geeignet, daß sich alle religiösen Anschauungen und Gedanken in der Christenheit daran orientiren, sie dienen uns als die ursprünglichen kraftvollen Zeugnisse eines neuen Lebens dazu, die ungesunden Abirrungen so leicht ausgesetzten religiösen Gefühle und Gedanken in Zucht zu nehmen und zu läutern und in der Gemeinde diejenigen Anschauungen lebendig zu erhalten, welche zu dem allseitig erfaßten christlichen Lebensideal gehören; sie helfen jedem, der nach christlicher Erkenntniß strebt, dazu, daß er den religiösen Mittelpunkt erfassen und von hier aus die Welt betrachten lernt.

Die kirchliche Verkündigung, deren Kern die Darbietung eines neuen in Christus gegebenen Gemeinschaftsverhältnisses zu Gott ist, muß sich an diese Zeugnisse anschließen, welche den lebenskräftigen Ursprung des Christenthums uns vorführen; und indem die evangelische Kirche den Grundsatz von der normativen Bedeutung der hl. Schrift ausgesprochen und zugleich den Laien ihren Gebrauch freigegeben hat, hat sie eine, natürlich nur bedingte, Garantie für die Erhaltung und Erneuerung christlichen Glaubens und Lebens in ihrer Mitte geschaffen. Aber auch hier nöthigt uns nichts, über die Bedeutung der hl. Schrift als Urkunde der Offenbarung hinauszugehen.

Die entwickelte Anschauung von der Bedeutung der hl. Schrift wird nun freilich dem Bedenken begegnen, daß ja dadurch die Autorität der Schrift gänzlich umgestoßen und so dem christlichen Glauben seine objektive Wahrheitsgrundlage entzogen werde.

Dem gegenüber verweisen wir vor allem darauf, daß wir, um eine wohlbegründete, haltbare Anschauung von der Schrift zu gewinnen, uns nach ihrer thatsächlichen Beschaffenheit richten und darnach uns ein Urtheil über sie bilden müssen. Die Art, wie man vielfach die Autorität der hl. Schrift festzuhalten sucht, macht den Eindruck des Gewaltsamen; das Schema, unter dem die Schrift betrachtet wird, ist im Voraus fertig, und die Thatsachen, die damit nicht stimmen wollen, übersieht man oder schwächt ihre Tragweite so ab, daß sie nicht zu der ihnen gebührenden Geltung kommen. Nun ist es aber der evangelischen Theologie nicht würdig, ein Verfahren zu beobachten, durch das sie sich den Vorwurf zuzieht, daß sie die Thatsachen nach dem Dogma korrigire; ihre Aufgabe ist es vielmehr, sich durch die Thatsachen den Weg weisen zu lassen, und wenn diese es fordern, auch eine althergebrachte Anschauung um der Wahrheit willen zu berichtigen. Mögen also die Consequenzen sein welche sie wollen: wenn die hl. Schrift vermöge ihrer thatsächlichen Beschaffenheit sich zur religiösen Autorität nicht eignet, so haben wir als evangelische Theologen das einfach anzuerkennen.

Es ist aber noch eine große Frage, ob wirklich dem Glauben seine Grundlage entzogen wird, wenn wir die ganze Bedeutung der hl. Schrift darin ausgedrückt finden, daß sie Urkunde der Offenbarung ist. Der Glaube ist, wie wir oben gesehen haben, Anerkennung der Autorität Gottes durch Eingehen auf ein von ihm gewolltes Gemeinschaftsverhältniß; und beides, die Art, wie Gott sich uns gegenüber giebt und die Gemeinschaft mit ihm, in die er uns versetzen will, ist in Jesus Christus dargestellt, in welchem darum die Autorität Gottes uns entgegentritt und Anerkennung verlangt. Soll eine Gemeinde von Gläubigen sich bilden und fortbestehen, so muß Christus gepredigt werden; sein Bild ist für den Glauben unentbehrlich. Wie kann nun aber der Glaube von einem Buch, wie es die hl. Schrift ist, abhängig sein? Offenbar nicht so, daß in diesem Buch durch eine wunderbare göttliche Wirkung die Autorität Gottes, die einst in Jesus verkörpert war, sich conzentrirt hätte und nicht so, daß alles, was in diesem Buch steht, als religiöse Wahrheit gelten müßte, durch deren Verkündigung dem Glauben seine objektive Grundlage gegeben würde. Sondern die Abhängigkeit kann nur darin bestehen, daß wir ohne dieses Buch von der Offenbarung, mit der Gott in die Menschheit hereingetreten ist, keine sichere Kunde hätten, daß wir aus ihr die Kenntniß von den Personen schöpfen müssen, in welchen Gott zu den Menschen geredet hat. *Diese Abhängigkeit ist aber nicht eine religiöse, sondern eine geschichtliche.* Die Schrift ist uns nicht Autorität, sie macht uns nur bekannt mit dem, welcher nach Gottes Willen für uns Autorität sein soll und stellt ihn uns so dar, daß er uns dies werden kann; und *der Glaube ist nicht von der Schrift, sondern nur von Christus religiös abhängig.*

Es wird also durch diese Fassung der Bedeutung der hl. Schrift dem Glauben nichts entzogen, was für sein Leben nothwendig ist, es wird ihm keine Wahrheitsgrundlage entrissen; es wird dadurch nur deutlicher ans Licht gestellt, was das Wesen des Glaubens ist: Gebundenheit an die Autorität Gottes in Christus.

Nachtrag.

Erst nachdem vorstehende Arbeit abgeschlossen war, erschien in der Neuen Kirchlichen Zeitschrift eine Abhandlung von Kübel: „Gedanken über die Bedeutung der Autorität für Glauben und Glaubenswissenschaft" (1893, S. 36—75). Da die darin enthaltenen Ausführungen sich mannigfach mit der vorstehenden Arbeit berühren, soll im Folgenden noch zu einigen der wichtigsten Punkte darin Stellung genommen werden.

Es ist in der Hauptsache ein Satz, um den es sich dabei handelt, der in der genannten Abhandlung aufgestellt und nach verschiedenen Seiten ausgeführt wird: daß nämlich dem Wort der Apostel eine besondere einzigartige Dignität und Autorität für unseren Glauben zukomme, welche uns nöthige, auch die darin ausgesprochenen Lehranschauungen uns als göttliche Wahrheit anzueignen (S. 52, 58, 63).

Fragen wir nach der Begründung dieses Satzes, so wird auf den Abstand hingewiesen, der zwischen den Augen- und Ohrenzeugen der geschichtlichen Offenbarung und den Fernerstehenden oder Späterlebenden bestehen muß in der Art, wie die Offenbarung auf sie einwirkt: „Die Letzteren können nur mittelbar, d. h. durch Vermittlung jener unmittelbaren Zeugen einen Eindruck von der betreffenden Lebenskundthuung erhalten" (S. 50). Der Inhalt des Erlebten ist zwar beidemal der gleiche, aber doch die Intensität, womit dieser Inhalt sich bezeugt und verstanden wird, bei den unmittelbaren Offenbarungszeugen eine viel höhere und tiefere als bei anderen Christen. Unsere Erfahrung von der Gottesoffenbarung in Christus „ist nicht völlig dieselbe, nicht gleichen Ranges wie die der ersten christlichen Zeugen, denn sie ist vollständig abhängig von der letzteren, d. h. von dem Ausdruck, den diese sich in ihrem Wort gegeben hat" (S. 51). Allein diese Betrachtung führt für sich allein nur zu dem Resultat, daß wir von dem Wort der Apostel geschichtlich abhängig sind, daß wir ohne dieses Wort keinen vollen Eindruck von der Macht der Offenbarung erhalten würden. Eine besondere, spezifische Autorität kann für das Wort der Apostel nur dann in Anspruch genommen werden, wenn man,

wie dies Kübel auch thut, die mit ihrer amtlichen Eigenschaft als Apostel gegebene Autorität und ihren darauf gerichteten Anspruch mit der eben dargestellten Betrachtung verbindet und sagt: sie sind die vermöge ihres Amtes zur authentischen Auslegung der Offenbarung und ihres Sinnes berechtigten und befähigten Zeugen. Hier wird namentlich auf den Anspruch verwiesen, den der Apostel Paulus macht, daß er im Geist Gottes rede und daß kein anderes Evangelium als das seinige Gültigkeit habe. Was nun diesen Anspruch im besonderen betrifft, so wird derselbe von vornherein eingeschränkt durch die Thatsache, daß neben Paulus auch die Urapostel das Evangelium verkündigt haben und die Lehrdarstellungen, die aus diesem Kreise hervorgegangen sind, sich keineswegs mit der Lehre des Paulus decken: daß also, wenn dieser Anspruch die Autorität der andern Apostel nicht ausschließen soll, nicht in bewußter Weise die ganze Lehrformulirung (die ja überdies keine einheitliche und systematische ist) darin inbegriffen sein kann. Wenn nun aber gesagt wird, daß die Apostel uns das richtige Verständniß dessen geben, was in der Person und dem Werke Christi vorliegt, so wird dies durch zwei Erwägungen mindestens sehr eingeschränkt. Einmal ist zu sagen, daß ein richtiges Verständniß von Jesus sich uns vor allem aus seinen eigenen Worten und aus der Art seines Auftretens und Wirkens ergeben muß, wir also die geschichtlichen Darstellungen namentlich in den Synoptikern in erster Linie zu Rathe ziehen müssen. Erst wenn diese uns in einer Weise im Unklaren ließen, daß wir aus ihnen Sinn und Absicht des Wirkens Jesu nicht zu erkennen vermöchten, könnten wir sagen, wir seien ganz auf die Deutung angewiesen, welche die Apostel in ihren Briefen der Person und dem Wirken Jesu geben. Nun ist dies aber durchaus nicht der Fall, vielmehr lassen uns die Darstellungen der Synoptiker und die von ihnen überlieferten Worte Jesu in der Hauptsache deutlich die Richtung erkennen, in welcher er auf die Menschen hat einwirken wollen, und die religiösen Gedanken, um deren Durchführung es ihm zu thun war. Wir brauchen also eine authentische Auslegung des Sinnes der in Christus gegebenen Offenbarung zum mindesten nicht in dem Grade, daß wir dafür ganz auf die Lehrdarstellungen

der Apostel angewiesen wären, vielmehr sind diese nur sekundär. Dazu kommt, daß wir in den Ausführungen der Apostel, wo sie lehrhafter Art sind, doch immer nur Auffassungen über Christus und seine Bedeutung kennen lernen, die uns jedenfalls gegenüber Christus selbst, seinem Wort und Wirken, erst in zweiter Linie stehen. Wir mögen z. B. die Versöhnungslehre des Paulus, oder die Christologie des Paulus oder des Johannes noch so hoch stellen, sie sind doch erst abgeleitet aus der in Jesu gegebenen Offenbarung, erst aus dem Eindruck von dieser entstanden und haben deshalb für das religiöse Leben nur sekundäre Bedeutung.

Dies führt nun sofort auf den Hauptpunkt, um den es sich hier handelt, auf die Frage, ob und wie weit eine Lehre Autorität beanspruchen kann, womit von selbst auch die Frage nach dem Wesen der religiösen Erkenntniß sich verbindet. Kübel sagt (S. 62) in Beziehung auf die Lehrautorität eines biblischen Buches oder weiterhin der ganzen heil. Schrift: „wenn uns etwa zunächst ein einzelnes Wort, sagen wir z. B. das Gleichniß vom verlorenen Sohn, als Gotteswort gefaßt hat, so verarbeiten wir dasselbe nicht bloß sittlich-religiös, sondern auch intellektuell, wir müssen daraus gewisse Lehranschauungen über Gott und Mensch u. s. w. gewinnen, und diese stehen uns als autoritative Wahrheiten fest". Durch Vergleichung der gewonnenen Resultate mit andern Abschnitten, dann weiter mit ganzen Büchern „kommt es irgendwie zu einem Komplex von Lehranschauungen, die für uns maßgebend sind". Die Auffassung von der religiösen Wahrheit, die hier vertreten ist, scheint uns ungenügend zu sein, weil sie nothwendig zu einer Veräußerlichung dieses Begriffs führt. Das ist ja freilich klar, daß wir das gelesene Wort auch intellektuell verarbeiten und die darin enthaltenen Anschauungen ins Bewußtsein erheben; aber wenn es nun so zu einem Komplex von Lehranschauungen kommen soll, die für uns maßgebend sind, so ist damit das intellektuelle Gebiet in einer Weise vom praktischen losgelöst und selbständig gemacht, als ob es eine Aufgabe für sich wäre, ein System religiöser Wahrheit zu erkennen. Wenn auch nicht der Ausgangspunkt, so soll doch ein wesentlicher Faktor der religiösen Entwicklung die Aneignung religiösen Wissens sein, das uns als

übernatürlich und geoffenbart gegeben ist. Hiegegen müssen wir — darauf führen uns unzweideutige Worte Jesu und die ganze Art seines Auftretens — vor allem festhalten, daß nicht bloß die religiöse Erkenntniß nur wahre Erkenntniß ist im Zusammenhang mit persönlichem religiösem Leben, sondern auch, daß die Erkenntniß selbst unmittelbar praktische Bedeutung hat. So ist die Lehre Jesu vom Reich Gottes, von Gott als dem Vater nicht darauf berechnet, übernatürliches Wissen mitzutheilen, sondern einen Eindruck von einer höheren Macht zu geben und dadurch die Menschen zur Umgestaltung ihres Lebens anzuregen. Darum bewegt sich auch diese religiöse Erkenntniß nicht in Begriffen, die mit logischer Schärfe gefaßt und durchgeführt werden müßten, sondern in Anschauungen, in Bildern; denn nur diese sind unmittelbar aus dem Leben genommen und darum auch wieder auf das Leben übertragbar. Man betrachte nur die Art, wie Jesus von Gott redet; schon in dem Vaternamen, den er ihm giebt, ist die praktische Haltung, die Gott gegen uns einnimmt, beschrieben, und dieses Bild selbst wie die gelegentlich gegebene weitere Ausführung zielt immer darauf hin, zu Ehrfurcht, Vertrauen und Gehorsam gegen Gott anzuleiten.

Damit soll nun nicht gesagt sein, daß die religiöse Erkenntniß mit dem Metaphysischen gar nichts zu thun habe; denn ein Urtheil über das Sein Gottes und über die Art seines Wirkens und Handelns ist in jeder christlichen Erkenntniß mit eingeschlossen. Aber wir müssen uns über die Bedingungen eines solchen Urteils klar werden. Daß die uns umgebende Welt wirklich existirt, steht uns darum so fest, weil sie uns nöthigt, in der Art, wie wir auf sie einwirken, uns nach denselben Gesetzen zu richten, die wir durch passives Erfahren und Beobachten feststellen. Wir überzeugen uns täglich, daß wir selbst Theile der uns umgebenden Welt sind, und wir können nicht leben, ohne sie als Realität zu behandeln. Nun erfahren wir zwar von Gott auch Einwirkungen, welche uns zu einem Urtheil über sein Dasein und die Art seines Wirkens führen können, aber was diesen Einwirkungen fehlt, ist eben die Handgreiflichkeit, durch die die Sinnenwelt uns die Annahme ihrer Existenz aufnöthigt; wir können leben, ohne Gott als Wirk-

lichkeit zu behandeln. Und darum kann es eine Feststellung der Realität Gottes auf Grund einfacher Beobachtung der eigenen Person, der Welt und des Lebens, eine Gewißheit über Gott, welche der Gewißheit von der Existenz der Welt gleich wäre, nicht geben. Den stärksten Beweis für die Realität Gottes, der darin liegen würde, daß wir nicht leben können ohne den Glauben an seine Wirklichkeit, liefert uns die Erfahrung nicht. Die Erkenntniß Gottes kann daher nur auf einer unmittelbaren, nicht weiter zu erklärenden inneren Gewißheit, oder auf einer irgendwie erfolgenden Uebertragung dieser Gewißheit ruhen. Das erstere ist der Fall bei prophetischen Persönlichkeiten, vor allem bei Jesus, das zweite bei allen anderen Menschen. In beiden Fällen stellt diese Gewißheit dem Menschen das schwierige Problem, das, was vom Standpunkt der Erfahrung, auch wenn alle Momente in Betracht gezogen werden, zweifelhaft ist und bleibt, in praxi als Wirklichkeit zu behandeln. Eine Uebertragung dieser Gewißheit aber ist durch bloße Belehrung nie möglich, vielmehr nur dadurch, daß das Göttliche in einer Persönlichkeit sich als beherrschende Lebensmacht darstellt. Eine solche Persönlichkeit, die mit Selbstgewißheit von Gott zeugen kann, muß imponirend wirken und eine Gewalt auf die Gemüther ausüben; noch mehr aber wird die reine konsequente Durchführung dieses Gottesbewußtseins einen achtunggebietenden und beschämenden Eindruck machen. Wenn wir sehen, daß ein solches Leben, welches das Uebersinnliche als Realität behandelt, nicht unmöglich ist, und zugleich empfinden, daß es sittlich höher steht, so ergiebt sich daraus für uns die ethische Forderung, auch in ein solches Leben einzutreten, es damit zu versuchen. Und nur dieser praktische Weg, das Eingehen auf diese ethische Forderung, kann uns zu eigener Gewißheit führen. Hier tritt nun auch die Bedeutung der Persönlichkeit als Autorität klar hervor. Denn nur in einem persönlichen Leben, in dem das Unsichtbare als Realität behandelt ist, tritt das Göttliche so als Lebensmacht in unsern Gesichtskreis, daß wir uns darunter beugen müssen und so durch persönliche Eindrücke und eigenes Erleben zu selbständiger Gewißheit kommen können. Ein logischer dialektischer Beweis hat hier keine Stelle, denn ein solcher kann nicht von der Kraft einer

Realität zeugen und keine Kraft geben; vielmehr ist hier die Persönlichkeit Alles und das Zutrauen zu einer Persönlichkeit, die uns durch ihr ganzes Wesen Achtung abnöthigt, giebt die Grundlage für die eigene Ueberzeugung ab, weil sie die Grundlage für die praktische Nachfolge bietet. Und hieraus ergiebt sich uns auch, warum Jesus allein uns im vollen Sinn religiöse Autorität sein kann: nur bei ihm sehen wir die volle Durchführung und Verwirklichung der religiösen Gewißheit im Leben, die uns den Halt giebt, dessen wir bedürfen.

Aus dem Bisherigen geht nun hervor, daß das, was als religiöse Wahrheit erkannt werden kann, dem Umfang, der Quantität nach sehr nahe zusammengeht. Was als direkte religiöse Erkenntniß ausgesprochen werden kann, ist genau genommen in dem einen Satz enthalten: es giebt einen Gott, der als sittlich erhebende und heilbringende Lebensmacht über uns waltet, einen Gott, der unser Vater ist. Jede weitere Aussage ist nur Ausführung und Anwendung dieser Erkenntniß; z. B. die Aussage, daß es ein ewiges Leben giebt, ist der aus der Gewißheit von Gott sich ergebende Ausdruck der Hoffnung, daß Gott eine Persönlichkeit, die er zu sich erhebt, nicht für immer untergehen lassen wird: „Gott ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen". Oder, um ein anderes Beispiel zu wählen, die biblischen Aussagen über den hl. Geist sind nichts anderes als der Ausdruck dafür, daß Gott als heiligende und heilbringende Lebensmacht nicht bloß über uns steht, sondern auch in uns wirkt. Alles, was mit dem Anspruch auftritt, religiöse Erkenntniß zu sein, muß sich darum an dem Kriterium bewähren, ob es sich auf diese einfache Wahrheit zurückführen und aus ihr heraus verstehen läßt; denn auf diese conzentrirt sich alles religiöse Interesse. Das religiöse Leben bedarf keines umfangreichen Systems von Lehrsätzen, sondern nur der einen Erkenntniß von Gott als dem Vater, welche die Norm für die Betrachtung der Welt und für die Gestaltung des Lebens bildet: und die Intensität des Glaubens ist nicht von der Quantität dessen, was „geglaubt" wird, abhängig.

Etwas anderes nun aber als diese einfache religiöse Wahrheit sind die Reflexionen, welche sich daran knüpfen und sich ihrer

bemächtigen, die Verarbeitung der religiösen Gedanken in den Formen und Anschauungen der Zeit, mit den Mitteln des Denkens, welche der Anschauungs- und Gedankenkreis einer Zeit, eines Volkes darbietet. Jede neue religiöse Erkenntniß, welche als Kraft in die Menschheit hereintritt, strebt ganz naturgemäß darnach, sich in den Formen auszuprägen, in welchen sie das geistige Eigenthum der betreffenden Zeit, des betreffenden Volkes werden kann; und das Bedürfniß des Nachdenkens über die geoffenbarte Wahrheit muß stets zur Produktion weiterer Gedankengänge führen, welche nicht den Charakter neuer Wahrheiten haben, sondern nur Ausführung und Verarbeitung des schon Gegebenen sind. So hat Jesus naturgemäß Vorstellungen getheilt und ausgesprochen, welche dem Gedankenkreis des damaligen Judenthums angehörten; so haben die Apostel z. B. in den Aussagen über die Heilsbedeutung des Todes Christi sich an die Gedanken angeschlossen, welche ihrer Zeit geläufig waren. Hier wäre es nun verkehrt, eine Anerkennung solcher Gedanken auf Autorität verlangen zu wollen. Es wäre dies vor allem religiös unrichtig, weil es zu einer Veräußerlichung des Begriffs der religiösen Wahrheit führen müßte. Denn die Wahrheit wird dabei nicht als eine das Leben beherrschende Macht vorgestellt, sondern als eine Summe von Erkenntnissen, zu welchen man wie zu irgend einem andern Wissensstoff in ein Verhältniß treten kann, indem man sich durch Nachdenken ihrer bemächtigt oder auch sie einfach auf Autorität annimmt. Das Verkehrte an dieser Auffassung zeigt sich deutlich an der Zumuthung zu „glauben", d. h. eine biblische Aussage oder ein System von solchen als richtig anzunehmen, wodurch die sittliche Anstrengung auf ein Gebiet verlegt wird, wo sie keinen Sinn und kein Recht hat, und dagegen von dem Gebiet, auf das sie gehört, von den Aufgaben des Lebens abgelenkt wird. Aber es ist auch psychologisch unrichtig. Wir sind nur dann in der Lage, eine religiöse Lehre annehmen zu können, so daß sie wirklich unser geistiges Eigenthum wird, wenn sie sich an unserem Leben erprobt. So lange dies nicht der Fall ist, ist sie uns etwas Fremdes, von unserem religiösen Bewußtsein nicht Verarbeitetes und darum Werthloses. Wie soll sich nun aber etwa eine Lehre von den Engeln,

die man aus einer Anzahl von Aussprüchen Jesu und der Apostel zusammenstellt, an unserem Leben bewähren? Oder wie soll sich die Christologie des Paulus oder des Johannes praktisch an uns erproben? Jesus selbst kann sich an uns erproben als der rechte Führer zu Gott, aber eine Lehre über Jesus nicht. So fehlt uns also das Mittelglied, welches uns solche Lehranschauungen im vollen Sinn zur Wahrheit machen könnte. Aber ist nicht die von uns schon empfundene Autorität Jesu und der Apostel dieses Mittelglied? Wenn wir zu ihnen stehen wie der Schüler zum Lehrer, müssen wir dann nicht von dem, was aus ihren Worten sich uns schon als wahr erprobt hat, auch auf das andere schließen und das Vertrauen hegen, daß es auch bei allem anderen so sein werde, müssen wir nicht auf ihre Autorität auch das annehmen, was wir noch nicht verstehen? Allein diese Analogie führt uns nicht so weit. Denn jeder Schüler, der von seinem Lehrer zu selbständigem Denken angeleitet worden ist, kann bei aller Pietät gegen diesen doch durch eigene Forschung zu anderen Erkenntnissen geführt werden. Dies ist nicht bloß auf weltlichem, sondern auch auf religiösem Gebiete so: der Eindruck großer Frömmigkeit und sittlichen Ernstes, den wir von einem Lehrer haben, kann uns durchaus nicht die Richtigkeit seiner religiösen Anschauungen verbürgen. Dieser Maßstab würde uns auch, sobald wir ihn in der Kirchengeschichte anwenden wollten, sofort ad absurdum führen, indem für die entgegengesetztesten Anschauungen sich ernste sittlich-religiöse Autoritäten finden ließen. Ueberdies könnte uns auch dieser Gesichtspunkt den verlangten Dienst auf keinen Fall leisten; denn so lange wir erst das Vertrauen gewonnen haben, es werde sich uns etwa die Lehre des Paulus in vollem Umfang als wahr erweisen, ist dieselbe uns nach dem gegenwärtigen Stand unserer Erkenntniß noch unsicher, steht uns also gerade nicht als Wahrheit fest. Eine in Hoffnung künftiger Erprobung auf Autorität angenommene Wahrheit hat niemals das Merkmal der Festigkeit, sondern stets das der Unsicherheit.

Zu diesen Momenten kommt nun noch eines, das speziell auf unsere Stellung zu den Aposteln und ihrer Lehre sich bezieht. Die Apostel wollen doch jedenfalls nur das darbieten und erklären,

was in Christus schon gegeben ist, sie wollen nicht selbst eine neue Offenbarung geben. Nun haben wir oben gesehen, wie für das religiöse Erkennen und Leben nur eine Persönlichkeit Autorität sein kann, weil wir nur hier eine wirksame Kraft vor uns sehen, und wie darum Jesus als der kraftvollste Träger des Gottesbewußtseins die höchste Autorität für uns ist. Daraus folgt aber auch, daß wir ihn als Persönlichkeit vor uns sehen müssen, wenn wir den richtigen Eindruck von ihm bekommen sollen; wir müssen ihn leben sehen, nur dann kann er uns auch in richtiger Weise Autorität werden. Dies kann aber nicht durch Lehren über ihn geschehen, sondern nur durch geschichtliche Darstellungen von ihm und durch Zeugnisse, welche den persönlichen Eindruck von ihm widerspiegeln. Nicht durch irgend eine Christologie erhalten wir also den richtigen Eindruck von ihm, sondern durch Vergegenwärtigung dessen, was er in seinem irdischen Leben war; und so werthvoll uns die Lehrdarstellung der Apostel ist, so sind wir doch nicht in der Weise davon abhängig, daß wir nur durch sie einen richtigen Eindruck von der Bedeutung Jesu bekommen könnten.

Halten wir uns das alles gegenwärtig, so wäre es offenbar ein ganz vergebliches Bemühen, wenn wir aus Pietät gegen das Wort Jesu und der Apostel uns selbst dazu nöthigen wollten, alles, was sie gelehrt haben, als wahr anzuerkennen. In Wirklichkeit ist uns das gar nicht möglich. Z. B. der von Jesus und den Aposteln ausgesprochene Gedanke der Nähe der Parusie ist durch die geschichtliche Entwicklung widerlegt worden, wir können ihn nicht mehr theilen. Andere Gedanken und Gedankengänge, wie sie uns namentlich in den Briefen des Paulus begegnen, muthen uns durchaus fremdartig an, wir denken thatsächlich nicht mehr so und werden durch diese Ausführungen nicht überzeugt. Es wäre nun vollständig werthlos, wenn wir uns Mühe geben wollten, solche Gedanken als Wahrheiten anzuerkennen; denn unser religiöses Denken würde damit ganz von der übrigen Denkthätigkeit losgelöst, stünde in unserem Geistesleben isolirt da und könnte daher auch nicht, wie es doch ernsthaftes religiöses Denken thun soll, uns geistig beherrschen. Gerade diese Erscheinung ist ja freilich charakteristisch für die Gegenwart: das religiöse Denken, das im Grunde

nur Aneignung religiösen Wissens ist, ist keine Macht mehr, weil es unvermittelt neben dem weltlichen Wissen hergeht und keine innere Beziehung zwischen beiden vorhanden ist, abgesehen von den Collisionen, in welche die beiden Gebiete beständig gerathen. Daß es aber des religiösen Denkens nicht würdig ist, eine so bescheidene Rolle zu spielen und im geistigen Leben machtlos zu sein, ist wohl einleuchtend. Und darum ist es auf diesem Gebiete so wichtig, wahre und falsche, berechtigte und unberechtigte Autorität sorgfältig zu unterscheiden, und dem religiösen Denken bei aller Gebundenheit, die sich aus seinem Gegenstand von selbst ergiebt, doch auch die Freiheit zu sichern, ohne welche ein ernsthaftes Suchen nach Wahrheit nicht bestehen kann.

Christenthum und Wirthschaftsordnung [1]).

Von

D. Julius Kaftan.

Was uns im evangelisch-sozialen Kongreß zusammengeführt hat und zusammenführt, ist die gemeinsame Ueberzeugung, daß der christliche Glaube in seiner evangelischen Gestalt Kräfte enthält, deren Bethätigung zur Gesundung unserer sozialen Verhältnisse einen Beitrag leisten kann und leisten sollte.

Dem entspricht, daß auf unseren Versammlungen bis jetzt noch immer an erster Stelle ein Thema besprochen worden ist, das diesen Zusammenhang zwischen dem evangelischen Christenthum und den sozialen Verhältnissen hervorhebt und über die Begründung dieses Zusammenhangs wie über die Pflichten, die sich daraus ergeben, zu orientiren versucht. Auch dies Mal ist in der Tagesordnung des Kongresses hierauf Bedacht genommen. Denn wenn jetzt von Christenthum und Wirthschaftsordnung die Rede sein soll, so hat es diesen eben erwähnten Sinn. Es handelt sich um eine prinzipielle Frage. Es soll untersucht werden, ob Christenthum und Wirthschaftsordnung in einem Zusammenhang mit einander stehen, und wenn ja, welche Grundsätze sich daraus für die christliche Beurtheilung und Gestaltung der Wirthschaftsordnung ergeben.

Unter der Wirthschaftsordnung verstehe ich dabei die Normen, die die Erzeugung und Vertheilung der Güter beherrschen, mögen es nun solche sein, die sich aus der Natur der Sache ergeben, oder solche, durch die der Staat dieses Gebiet des Volkslebens regelt.

1) Referat, erstattet auf dem vierten evangelisch-sozialen Congreß zu Berlin am 1. Juni 1893.

Es handelt sich also nicht um das Verhältniß von Christenthum und Kirche zur sozialen Frage, wie man es nennt, oder zu den Lohnverhältnissen der Arbeiter oder zur Sozialdemokratie. Aber auch damit werden wir uns nicht zu beschäftigen haben, daß das Christenthum karitative Ordnungen enthält und pflegt, die sich mildernd und Wunden heilend in die wirthschaftliche Ordnung einschieben. Selbst das geht uns hier nicht unmittelbar an, daß das Christenthum, indem es das ganze Leben sittlich zu regeln unternimmt, auch zu den Tugenden des wirthschaftlichen Lebens, zu Fleiß und Treue anweist und erzieht. Sondern das alles, was jetzt erwähnt ward, kommt hier lediglich in Betracht, sofern es etwa das eine oder andere Moment in unserem Thema zu beleuchten dient. Das Thema selbst betrifft nur diesen einen ganz bestimmten Punkt: besteht ein Zusammenhang zwischen Christenthum und Wirthschaftsordnung? welcher Art ist dieser Zusammenhang? was ergeben sich daraus für Grundsätze und Pflichten?

Gerade aber bei dieser Abgrenzung des Themas scheint es nahe zu liegen, die damit aufgeworfene Frage zu verneinen und abzuweisen. Denn was haben Christenthum und Wirthschaftsordnung mit einander gemein? Liegen sie nicht gänzlich außer einander? Ja, der Mensch, der Christ ist nur Einer. Und er derselbe ist beides, das Subjekt seines Christenthums und seines wirthschaftlichen Lebens. Insofern muß ja beides in einem und demselben Menschen, in einem und demselben Leben zusammentreffen und sich irgendwie berühren. Aber sind diese Berührungen nicht mit dem erschöpft, wovon es eben hieß, daß es uns hier nicht unmittelbar beschäftigen sollte, damit, daß die christliche Liebe die Verwundeten des wirthschaftlichen Kampfs zu heilen unternimmt, und daß der christliche Glaube auch zu den Tugenden des wirthschaftlichen Lebens erzieht? Kann man, abgesehen hiervon, überhaupt einen Zusammenhang zwischen Christenthum und Wirthschaftsordnung behaupten? Ist nicht das Christenthum gänzlich unabhängig von jeder Wirthschaftsordnung in die Geschichte eingetreten? Wäre es daher nicht ein Widerspruch in sich selbst, wenn man etwa von einer christlichen Wirthschaftsordnung reden wollte?

In der That, das ist der Eindruck, den die aufgeworfene Frage zunächst und unwillkürlich macht. Alle diejenigen, die das Christenthum wenn überhaupt, dann doch nur als eine Sache des individuellen Gemüthslebens zu schätzen wissen, werden bei diesem Eindruck stehen bleiben. Sie werden es rund heraus für eine Thorheit erklären, hier Verbindungslinien zu ziehen, wo doch beides so offenbar in eine verschiedene Richtung weist. Und abgesehen davon, ob es die ganze Wahrheit ist, so scheint auch mir in jenem ersten Eindruck eine Wahrheit zu liegen, die schlechterdings Beachtung fordert.

Es sind ganz verschiedene Seiten unseres Lebens, um die es sich hier und dort handelt. Im Christenthum ist es darauf abgesehen, daß wir das ewige Leben gewinnen, das Leben in Gott; in der Wirthschaftsordnung handelt es sich ausschließlich um zeitliche Güter, um zeitliche Bedürfnisse und deren Befriedigung. Das Christenthum ist der Welt von oben eingepflanzt, durch göttliche Offenbarung in die Geschichte eingeführt, niemand gewinnt Theil daran, der nicht von dieser Offenbarung Gottes ergriffen wird und sie in Freiheit ergreift. Das wirthschaftliche Leben dagegen wächst aus natürlichen Nöthigungen heraus, in die sich der Mensch gestellt sieht; ein jeder wird zur Betheiligung an dieser Arbeit durch den Hunger herangezogen, ein jeder, einerlei ob Christ oder Nichtchrist, alle die da leben wollen, mag es ihrer Neigung entsprechen oder nicht.

Gewiß, die Erde ist des Herrn und was sie erfüllt. Auch dies also, was sich aus natürlicher Nöthigung ergiebt, ist eine unzweifelhafte Gottesordnung. Aber niemand wird deßhalb den Unterschied verkennen wollen, der da vorhanden ist. Die Art, in der wir das eine und das andere auf Gott beziehen, ist je eine andere. Und das letztere gehört nicht etwa, weil wir Christen es schließlich auch auf Gott beziehen, zu den eigentlich christlichen Erkenntnissen und Ordnungen, sondern es ist etwas, was überall unter den Menschen wirkt und sich Geltung verschafft. Unbestreitbar daher wie mir scheint, daß beides jedenfalls auch weit auseinander liegt! Ja, ich halte das für so wichtig, daß ich Sie bitten möchte, hierbei mit der Aufmerksamkeit etwas länger zu verweilen.

Vom Christenthum habe ich gesagt, daß es mit ihm auf das ewige Leben, auf das Leben in Gott abgesehen sei, und daß es deßhalb der Wirthschaftsordnung gleichgültig gegenüberstehe, die es mit lauter zeitlichen Dingen und nichts als solchen zu thun habe. Um einzusehen, daß es sich so verhält, brauchen wir nur einen Blick auf die älteste Gemeinde zu werfen, auf den Kreis derer, die unser Herr selbst zu seinen Jüngern erwählt hatte, in deren Mitte sich christlicher Glaube und christliches Leben zuerst verwirklicht hat. Da tritt uns nichts deutlicher entgegen als die Richtung auf das Ewige und die Entfremdung von dem Zeitlichen. Die scharfe Ausprägung dieses Zuges hängt mit ihrer Erwartung der unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft des Herrn zusammen. Denn diese Erwartung läßt die Dauer der christlichen Gemeinde in der Welt nur als eine kurze Spanne Zeit, als den Schlußakt in dem Handeln Gottes mit den Menschen erscheinen. Sie, die Christen, sind die Bürger des himmlischen Reichs, das zukünftig ist. Himmlisch ist es, aber doch hat es in der Welt Fuß gefaßt, nämlich in den Herzen derer, die an Jesum Christum gläubig geworden. Zukünftig ist es und doch gehört es der Gegenwart an. Denn wer mit Christo gestorben ist, für den ist die Ewigkeit zur Gegewart geworden, daher er auch befreit ist von allen Banden der Sünde und der Lust.

Offenbar, wo man so denkt, wo man in diesen Gedanken lebt, da ist man nicht dazu disponirt, der Wirthschaftsordnung große Aufmerksamkeit zu schenken, auf ihre Aenderung oder Erneuerung Bedacht zu nehmen. In der That hat der urchristlichen Gemeinde nichts ferner gelegen als dies.

Und es ist doch wohl so, daß sie nicht zu fürchten brauchte, damit den Sinn ihres Herrn und Meisters zu verfehlen. Das Wort vom Erbschichter, dessen Amt Jesus nicht übernehmen will, mag oft mißbraucht werden, es steht aber doch im Evangelium. Auch lesen wir nirgends eine Mahnung, die die Jünger des Herrn in die Arena des wirthschaftlichen Kampfes verweist. Die Aufforderung, nicht für den anderen Tag zu sorgen, nicht zu fragen, was werden wir essen? womit werden wir uns kleiden? mag der wirthschaftlichen Arbeit nicht entgegen sein — auf deren Förderung

ist sie auch nicht bedacht, verhält sich zum mindesten vollkommen gleichgültig dagegen.

Und in der ältesten Gemeinde ist diese Gleichgültigkeit herrschender Grundsatz gewesen. Nichts hat ihr ferner gelegen als irgend etwas, was man unter den Gedanken einer Reform der Wirthschaftsordnung unterbringen könnte. Erinnern wir uns doch, daß das Christenthum sogar die Sklaverei unangetastet gelassen hat. So gewiß es aber ist, daß das Christenthum schließlich zu deren Abschaffung geführt hat, so gewiß ist das andere, daß hier eine christlich gedachte Reform dieser Ordnungen hätte einsetzen müssen, wenn irgend etwas derartiges im Gesichtskreis der ältesten Gemeinde gelegen hätte. Denken wir doch daran, wie der Apostel Paulus die Streitigkeiten der Christen vor Gericht beurtheilt. Eigentlich meint er dürfte es zu solchen Streitigkeiten unter ihnen gar nicht kommen. Was hängt aber enger zusammen als die Wirthschaftsordnung und das Recht? Und wie gleichgültig muß man sich zu jener verhalten, wenn man den Gebrauch des Rechts als unchristlich verwirft? Nur so weit kommt Paulus dem, was in dieser Welt gilt, entgegen, daß er den Grundsatz ausspricht: wer nicht arbeiten will, der soll auch nicht essen. Wir sind eben noch in der Welt. Und ob wir nicht mehr zu ihr gehören, weil sie vergeht, wer weiß, wie bald? — so lange wir in ihr leben, können wir es nicht umgehen, im Schweiß unseres Angesichts unser Brod zu essen, wie Gott befohlen hat. Nur daß sich auch darin kein positives Verhältniß zum wirthschaftlichen Leben und seinen Ordnungen ausspricht. Die Richtung auf das Ewige d. h. auf das Leben mit Christo verborgen in Gott hat jede positive Pflege des wirthschaftlichen Lebens in der ältesten Gemeinde ausgeschlossen.

Allerdings, eine sehr bestimmte Grenze hat diese Nichtbeachtung der zeitlichen Verhältnisse. An zwei Punkten wird sie erreicht. Das eine Mal, wenn das soziale Verhältniß, die Gemeinschaft mit den Menschen in Betracht kommt. Und da nun dies in allen zeitlichen Verhältnissen den breitesten Raum einnimmt, so ist das freilich eine sehr weit greifende Beschränkung. Jedenfalls, hier weicht die Nichtbeachtung dem intensivsten Interesse. Daß wir unsere Brüder lieben, ist Gottes vornehmstes Gebot für

das Leben in der Welt, nichts kann uns davon entbinden, es giebt keine Liebe zu Gott, die nicht die Liebe zu den Brüdern einschließt, es giebt keine Seligkeit in Gott, die wir nicht in dieser Liebe erst völlig schätzen und genießen lernen. Der andere Punkt aber ist der: daß wir uns von der Welt unbefleckt erhalten! Wo etwa jene Nichtbeachtung der zeitlichen Dinge in das andere umschlagen wollte, daß wir uns der Zucht des Geistes entzögen, da wäre sie eine Verleugnung des Herrn, ein Preisgeben des himmlischen Erbes. Aber offenbar sind nun dies, die Liebe zu den Brüdern und die geistige Zucht, offenbar sind das nicht Grundsätze, die uns mit dem wirthschaftlichen Leben als solchem verflechten. Es bleibt daher nichtsdestoweniger dabei, daß das ursprüngliche Christenthum sich hiergegen gleichgültig verhalten hat.

Nun wird man sagen, das sei die Zeit des Anfangs gewesen. Man wird nachdrücklich auf den Zusammenhang verweisen, von dem schon die Rede war, auf den Zusammenhang nämlich, in dem das alles mit der Erwartung des nahen Endes stand. Und es ist gewißlich wahr, daß es sich so verhält. Das Christenthum würde im neuen Testament überhaupt nicht so aussehen, wie es thut, wenn nicht diese Erwartung, diese Hoffnung die älteste Gemeinde von den Aposteln an bis zu ihren geringsten Gliedern beherrscht hätte. Allein, man darf nun hieraus keine übertriebenen Folgerungen ziehn. Es ist doch Gottes Wille, der die Augen jener ältesten Zeugen, was Zeit und Stunde betrifft, gehalten hat. Es muß diese Thatsache doch von der göttlichen Weisheit geordnet gewesen sein, — vielleicht weil die älteste Gemeinde sonst nicht die intensive Spannkraft in sich hätte entwickeln können, deren sie bedurfte, um eine Welt aus den Angeln zu heben. Aber wie dem sein mag, jedenfalls könnte es sich nicht so verhalten haben, wenn das etwas wäre, was dem Christenthum eine andere als die von Gott gewollte Richtung gegeben hätte. Und deßhalb müssen wir folgern: wie viel auch von jener Stellung und Haltung der ältesten Gemeinde dem wirthschaftlichen Leben gegenüber in Abzug zu bringen sein mag, wenn wir nun ermitteln wollen, was unabhängig von Zeit und Zeitumständen für das Christenthum selber wesentlich und charakteristisch ist, — die Grundrichtung

dürfen und können wir nicht in Abzug bringen, wenn wir nicht das Christenthum überhaupt aufgeben wollen. Das ist aber die Richtung auf das ewige Leben in Gott und seinem Reich. Es hat sein Bewenden dabei: Christen sind Leute, denen die Ewigkeit zur Gegenwart geworden ist; wir, die wir uns so nennen und betonen, daß wir es sind, wir sagen nicht die Wahrheit, wenn uns nicht das Trachten nach dem ewigen Leben in Gott zur herrschenden Grundrichtung unseres Lebens geworden ist. Und das bedingt dann immer, daß ich so sage, einen Abstand, einen Zwischenraum zwischen den wirthschaftlichen Dingen und dem Heiligthum unseres christlichen Lebens, es bedingt, daß diese Dinge als ein anderes empfunden werden, über das wir hinaus sein sollen und darüber wir uns innerlich erheben.

Gern möchte ich nun diesen Gedanken durch die Geschichte verfolgen. Denn es steht doch so, daß die Wahrheit, die ich eben ausgesprochen, von der Kirche zu keiner Zeit verleugnet worden ist. Aber zu einer solchen geschichtlichen Betrachtung reicht die Zeit nicht hin. Auch ist sie nicht unentbehrlich. Es kann und darf unabhängig von ihr als eine nicht zu bezweifelnde Wahrheit ausgesprochen werden, daß es mit dem Christenthum die oben erwähnte Bewandtniß hat. Es ist das Christenthum selbst, das aufgegeben oder verkürzt wird, wo einer dies verleugnet oder daran rüttelt. Alles hat im Christenthum seine schließliche, alles übrige sich unterordnende Beziehung an diesem ewigen Leben in Gott, zu dem uns Jesus Christus den Zugang eröffnet hat.

Und nun stelle ich dem das wirthschaftliche Leben gegenüber, das es an und für sich nur mit zeitlichen Dingen zu thun hat und sich gegen das ewige Leben völlig gleichgültig zu verhalten scheint. Aus natürlicher Nöthigung wächst es heraus. Denn das ist es, was ihm und seinem Getriebe zu Grunde liegt, daß wir um zu leben auf die Natur, auf die Arbeit an der Natur und die so erzielten Mittel zum Leben angewiesen sind. Darin liegt der Stachel, der den Menschen genöthigt hat, seinen Intellekt zu gebrauchen, um sich in der Natur zu behaupten und sie seinen Zwecken zu unterwerfen, darin der Antrieb, nicht phantastischen Gedanken nachzuhängen über die Umgebung, in die wir gestellt

sind, sondern genau zu beobachten, richtig zu urtheilen, besonnen zu schließen. Wiederum dies ist es, was die Menschen von seltenen Ausnahmefällen abgesehen dazu nöthigt, die Produkte der Natur nicht bloß anzueignen, sondern umgestaltend einzugreifen und die Gaben des Schöpfers durch menschliche Arbeit den menschlichen Zwecken anzupassen. Dies beides aber, die Erkenntniß des wirklichen und die umgestaltende Anpassung desselben an die menschlichen Zwecke, das sind die beiden Grundfunktionen der Arbeit. Ineinandergreifend machen sie das aus, worauf alle Produktion von Gütern beruht, die das Element des wirthschaftlichen Lebens und seiner Ordnung ist.

Aber nicht bloß diese Grundfunktionen und Elemente erwachsen so aus einer natürlichen Nöthigung. Dasselbe gilt von ihrer Ausgestaltung und Gliederung. Es liegt eine immanente Logik in diesem Proceß, durch den er sich so gestaltet hat, wie er nun ist, und sich so auswirkt, wie es nun geschieht. Man kann da auf das große und ganze gesehen kaum von menschlicher Willkür reden. Er stellt sich als ein Naturproceß dar. Ihn im einzelnen zu schildern, kann mir erlassen bleiben. Sie alle haben solche Schilderungen schon oft gelesen: wie in der einfachsten Hauswirthschaft bereits eine gewisse Theilung der Arbeit sich einstellt, weil deren Vortheile gar nicht übersehen werden können; wie dieses große Princip der Theilung der Arbeit, ohne das jede Cultur unmöglich wäre, immer weitere Kreise zieht; wie damit der Handel in seiner primitivsten Form als Tauschhandel sich einstellt, Markt und Verkehr entsteht, die Erfindung des Geldes bald zu vollkommenerer Gestaltung dieses Verkehres führt; wie die Wissenschaft davon abhängt, daß die Theilung der Arbeit einzelnen ermöglicht, der Forschung zu leben, und wie die Wissenschaft mit ihren Entdeckungen wieder zu Erfindungen und neuer Technik führt, bis — nun, bis wir das unendlich complizirte Getriebe vor uns haben, das wir aus der täglichen Erfahrung als die uns umgebende Wirthschaftsordnung kennen.

Ich will zwar nicht sagen, daß das alles, wie es nun darsteht, ein Naturprodukt sei, aus natürlicher Nöthigung entsprungen. Wer so sagt, übertreibt unzweifelhaft. Ich will auch

nicht versuchen, eine Linie zu ziehen und zu sagen: bis da reicht das Naturprodukt, und eben da fängt nun die freie Schöpfung des menschlichen Willens an. Das zwar läßt sich wohl behaupten, daß die Willkür in der Vertheilung der Güter viel weiteren Spielraum hat als in der Erzeugung. Aber eine bestimmte Linie ziehen? beides reinlich scheiden? wer ist dazu im Stande? giebt es überhaupt jemanden, der es vermag? Allein, hierdurch wird nun nicht aufgehoben, daß alle diese menschlichen Bethätigungen in weitgehender Weise durch die dabei zusammenwirkenden Faktoren, d. h. durch die Noth, die uns zwingt, durch die Natur, der wir uns unterordnen müssen um sie zu beherrschen, und durch die Theilung der Arbeit, die der Gattungscharakter unserer Existenz mit sich bringt, daß sie durch diese Faktoren nothwendig bestimmt und einem Naturprozeß vergleichbar sind. Wo Menschen in dieser Welt existiren, da muß es zur Arbeit, zu dieser Entwicklung der Arbeit, zu diesen Formen des Handels und Verkehres kommen. Das ist nicht Sache menschlicher Willkür, sondern der Zwang der Dinge, in dem wir leben.

Aber was haben denn Christenthum und Wirthschaftsordnung mit einander zu thun? Dort das Streben nach ewigem Leben, die Hineinversetzung in Gottes Geist und Leben, hier die Ordnungen dessen, was in unserem Leben zeitlich und vergänglich ist. Dort die höchste Blüthe innerer geistiger Freiheit, in der sich der Mensch — Gottes Bild — über alles Geschaffene zu seinem Schöpfer erhebt, hier die natürlichen Nöthigungen, denen schließlich unsere Abhängigkeit von der Natur zu Grunde liegt, aus denen dies räthselvolle Getriebe hervorwächst, das uns, oder wenigstens die Meisten unter uns, in seinem Bann hat, oft wie mit eisernen Klammern an einem bestimmten Punkt festhält oder in bestimmte Bahnen treibt. Es ist nicht Natur. Wäre es Natur, wir vermöchten es zu beherrschen und fortschreitend unserem Willen zu unterwerfen. Und doch ist es auch nicht Sache willkürlicher Gestaltung, sondern ein Mechanismus, in dem oft auch der wohlberechnete Eingriff die unerwartetsten Wirkungen hervorruft.

In der That liegen Christenthum und Wirthschaftsordnung eines Theils für immer außer einander. Und dies zu beachten,

scheint mir von der größten Bedeutung zu sein. Es ergeben sich daraus einige wichtige Sätze und Folgerungen für unser christliches Urtheil und unser christliches Verhalten auf diesem Gebiet, die beachtet werden wollen und müssen. So möchte ich sie formuliren.

Der Herr, unser Gott, hat das Christenthum unabhängig von aller Wirthschaftsordnung und ohne innere Berührung damit in die Geschichte eingeführt. Das heißt, es ist nicht zu bezweifeln, daß die geschichtliche Entwicklung der Menschheit auch in dieser Beziehung die Fülle der Zeit erreicht haben mußte, ehe Gott seinen Sohn sandte. Das Christenthum hätte nicht unter den primitiven Verhältnissen eines Jägervolks in der Geschichte auftreten können, wenn es auch, nachdem es erschienen, auf den verschiedensten Culturstufen angeeignet werden kann. Aber das hebt nicht auf, was eben gesagt ward. Ohne irgendwelche innere Berührung mit der Wirthschaftsordnung ist es in die Welt gekommen. Und das ist ein Rath der göttlichen Weisheit, den wir einigermaßen zu verstehen und zu würdigen wissen. Es hätte ohne dies nicht die Weltreligion sein können, die universelle Religion der Menschheit, die es ist und immer mehr werden wird.

Ich folgere daraus: es bedarf großer Vorsicht, wenn wir auf dem Gebiet des wirthschaftlichen Lebens etwas im Namen des Christenthums fordern oder als gefordert bezeichnen. Wir können auch nicht etwa aus der heiligen Schrift unmittelbar entnehmen, was in der Wirthschaftsordnung christlicher, evangelischer Völker gelten soll. Wir müssen immer festhalten, daß beides nach seinen Zielen, seinen Mitteln, seinem Ursprung außereinander liegt. Wir laufen sonst Gefahr, das Christenthum mit Dingen zu vermischen, die dem Wandel unterliegen. Wie wenig ich meine, daß daraus eine völlige Zurückhaltung folgt, wird sich weiterhin ergeben. Ich meine nur dies: Vorsicht ist da geboten, damit wir nicht das ewige Gut der Menschen dem Schein aussetzen, an zeitliche wandelbare Verhältnisse gebunden zu sein.

Ferner aber: das Christenthum verträgt sich mit jeder Wirthschaftsordnung. Ich erinnere: es hat sich selbst mit der Sklaverei vertragen, ohne direkt auf deren Abschaffung zu dringen.

Es verträgt sich mit jeder Wirthschaftsordnung. Es ist kein Wechsel, keine Umwälzung in der heute bestehenden Wirthschaftsordnung denkbar, wodurch das Christenthum in seinem Bestand bedroht oder gar aufgehoben werden könnte. Da gilt in Wahrheit: was auch kommen mag, so sind und bleiben wir Christen, so ist es ein göttlicher Zwang, unter dem wir stehen, das Evangelium von Jesus Christus zu bezeugen. Und wenn man es verbietet und aus der Welt zu schaffen unternimmt — was ja denkbar wäre — so wird es seinem göttlichen Ursprung gemäß nach der ihm eingeborenen Art dann erst recht seine Lebenskräfte entfalten und durch eine unendliche Propaganda dankbarer, in Gott begeisterter Herzen sich wieder den ihm gebührenden Platz in der Menschheit verschaffen.

Endlich: es giebt in der Wirthschaftsordnung Verhältnisse und Grundlagen, die auf natürlichen Nöthigungen beruhen und sich der freien Verfügung entziehen. Es finden da Entwicklungen statt, die man nicht zurückschrauben, die man, wenn sie gefährlich erscheinen, nur zu beschleunigen versuchen kann, um mit Gottes Hülfe wieder freieres Fahrwasser zu erreichen. Es ist Thorheit, hieran rütteln oder herumdoktern zu wollen. Nicht die gute Meinung oder das Wohlwollen hat darüber zu befinden, sondern nur die wissenschaftliche Kunde und die Technik. Auch der Christ hat in diesen Dingen — ich grenze sie nicht ab, ich vermöchte es nicht — kein anderes Mittel, als eben die Forschung und die Technik, um darin umgestaltend und fördernd einzugreifen, sofern es möglich ist. Das ist das Gegenstück zu dem eben Erwähnten. Wie das Christenthum seine selbständige Art an sich hat, die durch keine Wirthschaftsordnung berührt wird, so auch umgekehrt birgt diese in sich, was sich der Willkür, auch der vom besten Willen getragenen Willkür entzieht.

Aber dies alles ist nun nur die eine Seite an dem hier besprochenen Verhältniß und darum auch nur die Hälfte der Wahrheit. Die andere Seite, die sie ergänzende Wahrheit ist die, daß Christenthum und Wirthschaftsordnung in einer sehr engen Beziehung zu einander stehen. Dem wenden wir jetzt unsere Aufmerksamkeit zu. Es wird sich uns daraus eine Reihe von ergänzenden Sätzen ergeben.

Nahe liegt es, wenn wir nun nach diesem Zusammenhang fragen, den Gedanken zum Ausgangspunkt zu nehmen, der schon einmal flüchtig erwähnt ward, daß nämlich auch alles das, was sich aus natürlichen Nöthigungen ergiebt, schließlich auf göttlichem Willen und göttlicher Anordnung beruht, daß der christliche Glaube daher auch zu alledem aus sich selbst schon eine Beziehung hat und nicht damit als mit einem äußerlichen und fremden bloß zusammentrifft. Auch die heilige Schrift giebt dem Zeugniß. Auf den ersten Blättern des alten Testaments lesen wir den Schöpfungsbefehl, den Befehl Gottes an die Ersterschaffenen, daß sie und ihre Nachkommen sich über die Erde verbreiten und sie sich unterthan machen sollen. Und wir müssen freilich diesen Gedanken als ein unveräußerliches Moment des christlichen Gottesglaubens bezeichnen. Dieser Glaube ist ein universeller. Er kennt nur den einen Gott, den allmächtigen Schöpfer und Herrn der Welt. Dann kann es aber auch nichts in der natürlichen Welt geben, was sich nicht auf den Schöpferwillen Gottes zurückführt. Auch alle die Momente und Faktoren, auf denen die Wirthschaftsordnung beruht, gehören dazu. Und so geschieht es wohl, daß christliche Theologen, indem sie von diesen Dingen reden, hierin das Band finden, das Christenthum und Wirthschaftsordnung verbindet.

Nun soll die große Bedeutung dieses Gedankens oder vielmehr der damit hervorgehobenen Thatsache keineswegs in Abrede gestellt werden. Jedoch scheint mir ein Mißverständniß obzuwalten, wenn man hier einsetzt und sich unter diesem Gesichtspunkte den Zusammenhang von Christenthum und Wirthschaftsordnung verständlich macht. So gewiß es ist, daß alles, was die Schöpfung beschließt, Gottes Ordnung ist, so gewiß müssen wir doch bleibend einen Unterschied machen zwischen dem, was als Gottes Wille und Wahrheit in der Schöpferordnung zum Ausdruck kommt, und dem, was auf der Offenbarung Gottes in Jesus Christus beruht, was daher specifisch zum Christenthum gehört. Daß das nothwendig ist, wird vielleicht deutlicher, wenn ich anderes, was zur Schöpferordnung gehört, zum Vergleich heranziehe. Der Art ist z. B. das Verhältniß der Geschlechter zu einander. Wir nennen die Ehe eine heilige Gottesordnung und mit Recht. Aber Niemand

wird sagen, daß sie eine specifisch christliche Ordnung sei. Bei Christen soll sie durch den Glauben geheiligt sein. Die Gestalt, die sie unter christlichen Völkern annimmt, ist durch das Christenthum bedingt. Aber sie selbst ist unabhängig vom Christenthum da, eben in der Schöpferordnung begründet. Etwas ähnliches gilt von der Obrigkeit. Sie entsteht nothwendig, wo Menschen zusammen wohnen. In den natürlichen, durch die Schöpfung gesetzten Verhältnissen ist das begründet. Der Apostel sagt daher, daß alle Obrigkeit von Gott sei. Aber niemand wird die Obrigkeit eine christliche Ordnung nennen, es gilt von ihrem Verhältniß zum Christenthum, was eben von der Ehe gesagt wurde. Sie selbst ist unabhängig vom Christenthum und außerhalb seines Bereichs vorhanden. Und wie mit Ehe und Obrigkeit, so verhält es sich mit der natürlichen Weltherrschaft des menschlichen Geschlechts. In der Schöpferordnung Gottes ist sie begründet. Aber dadurch wird sie nicht in das Christenthum hereingezogen. So wichtig es ist, man kann es nicht zum Ausgangspunkt und eigentlich bestimmenden Gedanken nehmen.

Eben dies ergiebt sich aus der Sache selbst. Wir wissen als Christen, daß die Sünde störend in den Gang der menschlichen Dinge in der Welt eingegriffen hat. Was daher in der Schöpferordnung begründet ist, läßt immer der Beurtheilung Raum, daß es so wie es jetzt ist im Verderben liegt, und daß es zur christlichen Vollkommenheit gehört, sich ihm zu entziehen. Wirklich hat bis zur Reformation in allen Theilen der Christenheit ein Vollkommenheitsideal geherrscht, welches Ehelosigkeit und Armuth für Erfordernisse der Vollkommenheit erklärte, und auch der Obrigkeit, dem Staat eine wesentliche Beziehung auf die Sünde gab. Eben, es ist mit diesem Hinweis auf die Schöpferordnung kein *inneres* Band zwischen Christenthum und Wirthschaftsordnung nachgewiesen. Wenn daher die Beurtheilung dieser Dinge in unserer evangelischen Kirche eine andere geworden ist, so wird das seinen Grund darin haben, daß sie einen inneren Zusammenhang zwischen dem Leben, daß sich in den Ordnungen des Schöpfers bewegt, und dem Christenthum gefunden hat. Wir werden der Sache deshalb nicht gerecht, wenn wir einfach diese veränderte

evangelische Beurtheilung zu Grunde legen und nun doch den Gedanken jener natürlichen Weltherrschaft zum Ausgangspunkt nehmen. Vielmehr, wir haben uns nach diesem inneren Band zwischen dem Christenthum und dem Leben in der Welt umzusehen. Wir dürfen gewiß sein, daß wir, indem wir davon ausgehen, auch der Wahrheit ein Genüge thun, daß Gottes Wille alle diese Ordnungen gesetzt hat.

Und was ist denn das innere Band zwischen dem Christenthum und dem Leben in der Welt, daher auch zwischen Christenthum und Wirthschaftsordnung? Es liegt im sittlichen Leben. Nämlich, wenn das Christenthum uns zum ewigen Leben in Gott erziehen will, und wenn diese Richtung auf das Ewige die unveräußerliche Grundrichtung des Christenthums ist und bleibt, so lehrt es uns nun doch das ewige Leben nicht als den Gegensatz bloß zum zeitlichen Leben und dem was dieses erfüllt, verstehen. Es setzt das ewige Leben vielmehr in einen inneren und nothwendigen Zusammenhang mit dem sittlichen Leben in der Welt. Vielleicht darf man so sagen: wir wissen als Christen, daß unser Ziel in Gott liegt und in seinem ewigen Reich, im Reich der ewigen Unschuld, Gerechtigkeit und Seligkeit, hier ausschließlich und niemals in dem, was von der Welt ist, die da vergeht mit ihren Ordnungen. Aber wir wissen als Christen auch dies andere: die sittliche Entwicklung in der Welt ist der nothwendige Weg zu diesem Ziel. Ich sage: der nothwendige Weg! Also nicht so, als dürften wir darin eine Anordnung der obersten göttlichen Macht erblicken, die auch anders sein könnte. Ebenso wenig so, als hätte es zwar guten Grund in der Sache, daß Gott der Herr in seiner Weisheit dieses Erziehungsmittel gewählt, aber das einzig mögliche wäre es nicht. Nein, es ist nothwendig, weil es in Gottes ewigen Wesen selbst, nicht bloß in seinen Willen, sondern in seinem eigenen ewigen Wesen begründet ist. Denn das ist es doch, wovon wir wissen, daß es darauf hinaus will, dies, daß wir an Gott selbst, an seinem Geist und Leben Theil gewinnen. Aber das können wir nur, wenn wir in die sittliche Entwicklung eintreten. Denn unser Gott ist ein heiliger Gott. Nur so werden wir seiner theilhaftig. Es giebt keinen anderen

Weg als diesen einen. Es ist der nothwendige Weg, das nothwendige Mittel.

Aber was liegt nun darin: in der sittlichen Entwicklung? Um die Wechselwirkung der Menschen, um ihr Zusammenleben handelt es sich in ihr vor allem. Die sociale Sphäre ist die eigentlich sittliche Sphäre. In das Gebot der Liebe faßt es sich zusammen, was Gottes Wille und Gesetz uns befiehlt. Daran erkennen wir auch insbesondere, daß die sittliche Entwicklung der nothwendige Weg zu Gott ist. Denn wenn Gott die Liebe ist, wie wollen wir zu ihm kommen und in ihm bleiben, wenn wir nicht im Verkehr unter einander lernen, was Liebe ist und bedeutet? Jedoch, das einzige, was im sittlichen Leben in Betracht kommt, ist die Liebe und das Zusammenleben der Menschen nun doch nicht. Das andere, was nicht übersehen werden darf, ist das Verhältniß zur sinnlichen Welt. Darauf bezieht sich ein weiteres Grundgebot, das der Zucht, der Unterordnung des Sinnlichen unter den Geist und seine Zwecke, dies, daß nie und nirgends ein Ueberschuß des Sinnlichen vorhanden sei oder bleibe. Um dies Gebot und das der Liebe handelt es sich im sittlichen Leben, welches der nothwendige Weg ist zu Gott.

Allein, diese beiden Gebote setzen voraus, daß irgendwie persönliches Leben vorhanden sei. Denn es sind Personen, die mit einander durch das Band der Liebe verbunden sind, die Gerechtigkeit gegen einander üben und einer dem anderen die helfende Hand reichen. Wiederum schließt die geistige Zucht dies ein, daß wir zwischen uns und allem, was bloß sinnlich ist, auch wenn es durch den Leib zu uns selbst und unserm Leben gehört, innerlich einen bestimmten Unterschied machen. Sie setzt voraus und schließt ein ein geistiges Selbstgefühl, in dem wir uns selbst und unser persönliches Leben von allem Sinnlichen unterscheiden. Wir stoßen also hier auf eine nothwendige Voraussetzung alles sittlichen Lebens: das persönliche Leben und Personbewußtsein des Menschen. Ich bezeichne es als Voraussetzung des sittlichen Lebens. Ich nehme es also nicht so, wie es auf sittlicher Durchbildung beruht oder gar in sittlicher Vollkommenheit sich darstellt, sondern nur so, wie es die natürliche Voraussetzung alles dessen ist. Und nun lautet

die Frage, wie es dazu kommt, unter welchen Bedingungen sich — dogmatisch ausgedrückt — die natürliche unverlierbare Gottesebenbildlichkeit in uns gestaltet.

Fragen wir aber so, dann muß die Antwort lauten: die Bedingung, unter der persönliches Leben sich bildet und entwickelt, ist die natürliche Weltherrschaft des menschlichen Geschlechts. Wo diese fehlt, es nicht zu ihr kommt, da offenbart sich das nicht, was wir persönliches Leben nennen. Es mag Ausnahmefälle geben, die in Gottes Hand stehen. Die Regel ist, daß wir Personen werden, indem wir an dieser natürlichen Weltherrschaft Theil gewinnen. Ein jeder muß etwas haben, und wäre es das allergeringste — etwas muß jeder haben, was er versteht, was er beherrscht, worin er, wenn immer möglich, Meister ist — sonst wird er nicht Person. Und so stoßen wir hier auf die große Bedeutung, die der Schöpfungsbefehl und die Schöpferordnung, in der er sich auswirkt, für das Christenthum hat. Nun aber so, daß der innere Zusammenhang klar gelegt ist, in welchem das alles mit dem Christenthum steht.

Es ist freilich falsch, wenn man diese Seite des menschlichen Lebens, jene natürliche Weltherrschaft des Geistes überschätzt, wie es oft genug, auch in der Ethik und selbst in der theologischen Ethik geschieht. Sie ist nicht selbst schon etwas Sittliches, sondern an und für sich etwas Natürliches. Wo man anders urtheilt, verwechselt man sittliches Leben und Cultur mit einander. Es wäre aber der entgegengesetzte Fehler, wollten wir die große Bedeutung verkennen, die alles dies und damit die gesammte Cultur auch nach christlichem Verständniß für das sittliche Leben hat. Sie liegt darin, daß die natürliche Weltherrschaft Bedingung und Voraussetzung für die Entwicklung des persönlichen Geistes ist, ohne die es wieder sittliches Leben gar nicht geben würde. Wir wollen sagen: der Schöpfer hat die Weltstellung des Menschen so geordnet und seine geistleiblichen Anlagen so bestimmt, daß es zur Gestaltung persönlichen Lebens und damit dessen, was die Voraussetzung des eigentlich sittlichen Lebens ist, nothwendig kommen muß.

Werfen wir nun aber von hier aus einen Blick auf die Wirthschaftsordnung und das, was ihr zu Grunde liegt, so gestaltet

sich das Urtheil über ihr Verhältniß zum Christenthum ganz anders, als es vorhin der Fall war. Denn nun finden wir, daß es eben diese Weltherrschaft und die darauf beruhende Cultur der Menschheit ist, die in der Wirthschaftsordnung je und je zum Ausdruck kommt. Die Arbeit des menschlichen Geschlechtes ist es, auf der seine Herrschaft über die Welt der Sachen beruht, und die Wirthschaftsordnung ist nichts anderes als die Organisation der Arbeit. Wenigstens ist das ihr wichtigster Bestandtheil.

Dazu kommt ein anderes. Die Organisation der Arbeit und der Vertheilung ihrer Früchte begründet nothwendig bestimmte Formen der Gemeinschaft unter den Menschen. Die Arbeit ist eine gemeinsame. Der einzelne für sich oder auch die einzelne Familie für sich ohne alle Theilung der Arbeit bringt es nicht zu etwas, was als eine Herrschaft über die Natur bezeichnet werden dürfte. Dem menschlichen Geschlecht ist die Weltherrschaft vom Schöpfer übertragen worden. Nur in der Gesammtheit und durch die Gesammtheit kommt es zu ihrer fortschreitenden Verwirklichung, wie vor Augen liegt. Wenn aber, so ist es ganz unerläßlich, daß die Arbeit und ihre Organisation bestimmte mannichfaltige Beziehungen unter den Menschen schafft. Die sind an und für sich noch nicht sittlicher Art. Sie wachsen aus dem Wirthschaftsprozeß nothwendig heraus. Sie entstehen um des Lebens willen, sofern schließlich das Leben aller an diese gemeinsame Arbeit aller geknüpft ist. Sind sie aber nicht schon kraft ihrer Entstehung sittlicher Art, so bilden sie nun doch gleichsam das Rohmaterial der sittlichen Gemeinschaft. Jedenfalls ragen sie in das sittliche Leben weit hinein, und der sittliche Geist einer Zeit offenbart sich vor allem an der Art und Weise, wie diese Verhältnisse näher bestimmt und ausgebildet werden.

Allein, was haben wir nun damit gefunden? Offenbar dies, daß das Christenthum und die Wirthschaftsordnung nicht gleichgültig neben einander hergehen können, daß sie je und je in eine Beziehung zu einander treten müssen. Nicht als wenn damit aufgehoben wäre, was wir uns zuerst klar gemacht. Christliche Religion und wirthschaftliches Leben ist und bleibt zweierlei. In jenem handelt es sich nie um etwas anderes als um das ewige Leben in Gott.

Und dieses hat es stets und für immer mit den zeitlichen Dingen, mit zeitlichen Bedürfnissen und deren Befriedigung zu thun. Aber das ewige Leben ist nur auf dem Weg sittlicher Erziehung und Entwicklung zu erlangen. Und das wirthschaftliche Leben hat für diese Erziehung und Entwicklung die allergrößte Bedeutung. Sowohl was die Arbeit an der Natur betrifft, die ihm zu Grunde liegt, als in den Gemeinschaftsformen, die es erzeugt, bildet es einen großen Theil des natürlichen Substrats aller sittlichen Lebensgestaltung. Aber dann haben Christenthum und Wirthschaftsordnung auch wirklich innere Berührungspunkte. Wo ein Christ ist und wo ein christliches Volk lebt, muß beides in innere Berührung mit einander treten.

Und zwar ist das Verhältniß kein einseitiges, sondern es findet eine Wechselwirkung statt. Nicht bloß gehört das wirthschaftliche Leben mit seinen Ordnungen zu dem natürlichen Stoff gleichsam, an dem sich das Christenthum auswirkt, so also, daß es je und je seinen Beitrag giebt zu den concreten Formen, in denen sich christliches Leben verwirklicht, sondern auch umgekehrt: die Wirthschaftsordnung bedarf der sittlichen Kräfte des Christenthums.

Sie bedarf ihrer nicht um zu entstehen. Sie entsteht um des Lebens willen und d. h. natürlicher Nöthigung zu Folge. Zerschlägt man sie heute, so ist sie morgen doch wieder da. Vermuthlich in einer viel unvollkommeneren Gestalt. Aber sie ist wieder da. Und sie wird sofort wieder die Tendenz äußern, sich von den neuen Anfängen aus in derselben Richtung wie früher zu entwickeln. Eben, sie ist notwendig, sie entsteht um des Lebens willen. Es verhält sich nicht anders mit ihr als mit dem ehelichen Zusammenleben der Geschlecher und mit den Anfängen des staatlichen Lebens. Denn auch von dem allen gilt, daß es nothwendig ist im eben bezeichneten Sinn, daß es nothwendig entsteht, um des Lebens willen, daß es da sein wird und da sein muß, solange es Menschen auf Erden giebt.

Aber was sich fragt, ist, ob, was so in Folge natürlicher Nöthigung entsteht, ob es auch in sich selbst und durch sich selbst die Kraft hat, um auf die Dauer zu bestehen. Mit anderen

Worten: die natürlichen Ursachen, die aller Willkür entzogen, immer wieder zur Entstehung dieser Verhältnisse führen, haben sie auch die Kraft zu erhalten, was sie erzeugten? Wie mir scheint, muß diese Frage verneint werden. Nehmen wir z. B. die Ehe. Ja, dafür ist gesorgt, daß die Menschenkinder freien und sich freien lassen, solange diese Weltzeit dauert. Und bei irgend entwickelten Kulturverhältnissen sind auch allerlei natürliche Antriebe zur Einehe vorhanden. Es mag daher so sein, daß auch diese Form des ehelichen Zusammenlebens immer wieder auftauchen muß. Aber wird die Ehe auch Bestand haben, wenn sich nun nicht sittliche Kräfte entwickeln und in ihr bethätigen? kann sie auf dem Boden Bestand haben, auf dem sie zunächst gewachsen ist? Ich frage nicht, ob das, was uns als Ideal einer Ehe vorschwebt, wirklich werden kann, wenn nicht sittliche Kräfte in's Spiel kommen. Daß das nicht möglich ist, liegt auf der Hand. Was ich meine, ist, ob unter solchen Umständen auch nur das natürliche Verhältniß selbst erhalten bleiben kann. Von dieser Frage behaupte ich, daß sie verneint werden muß.

Alle sittlichen Grundverhältnisse der Menschheit haben zunächst ihre natürlichen Ursachen und Ausgangspunkte. Sie entstehen nothwendig auf Grund der Kräfte, die der Schöpfer in den Menschen gelegt, und der Stellung, die er ihm in der Welt angewiesen hat. Aber es findet nun nicht eine gerade stetige Entwicklung statt, die ungebrochen vom Ausgangspunkt zum Ziele hin fortschreitet. Sondern überall kommt es zum Bruch gleichsam in's Sittliche hinüber. Hierauf beruht die Sünde ihrer Möglichkeit nach. Hierauf beruht es aber auch, daß das menschliche Leben sittlichen Charakter annehmen muß, so oder so, im Guten oder im Bösen. Und nun steht es so, daß auch der natürliche Bestand dieser großen Ordnungen des Menschenlebens davon abhängt, ob die sittlichen Pflichten, die sich dann daraus entwickeln, in irgend einem Maaße erfüllt werden. Das ist keine andere Wahrheit als die, die man auch so ausdrücken kann und ausgedrückt hat: die sittlichen Gesetze unseres Gottes sind insofern den Naturgesetzen gleich, als auf die Dauer Leben und Existenz von ihrer Aufrechterhaltung abhängt.

Wir machen die Anwendung auf die Wirthschaftsordnung. Ja, sie entsteht nothwendig, um des Lebens willen. Aber hat sie auch Bestand, wenn nicht sittliche Kräfte an ihr arbeiten? Nach einer doppelten Seite hin ist das zu erwägen. Einmal nach der Seite, daß doch die sachgemäße Ausübung aller der Funktionen, aus denen sich dies Getriebe zusammensetzt, auf bestimmte sittliche Tugenden rechnet, wie Anfangs schon berührt wurde. Fleiß und Ausdauer, Treue und Vertrauen sind auf die Länge gar nicht zu entbehren. Geschicklichkeit und Talent allein thun es nicht. Anhaltende Uebung und Zucht muß hinzukommen. Freilich ist es möglich, daß in einzelnen, vielleicht in vielen einzelnen Fällen das Gegentheil sittlicher Tugend waltet. Ebenso giebt es immer Beispiele dafür, daß ein großes Talent trotz sittlicher Verwahrlosung Erkleckliches leistet und erreicht. Darüber geht das ganze noch nicht zu Grunde. Aber man darf, was hier nothwendig ist, niemals an solchen einzelnen Fällen beurtheilen. Man muß die Frage so stellen, ob, wenn dergleichen zur Regel wird, das ganze noch bestehen kann. Und dann ergiebt sich leicht, daß trotz aller Ausnahmen und trotz des allgemeinen Zurückbleibens hinter dem vollen Ideal doch der Bestand des ganzen Getriebes von dem Vorhandensein und von der Bethätigung der Tugenden des wirthschaftlichen Lebens abhängig ist. Meines Wissens ist das etwas, was gerade auch die Männer von Fach immer wieder einschärfen und betonen.

Aber noch nach einer andern Seite ist dasselbe zu erwägen. Zur Wirthschaftsordnung gehört außer der Erzeugung auch die Vertheilung der Güter. Und in dieser hat die Willkür einen weiteren Spielraum als in jener. Wird aber eine Wirthschaftsordnung sich auf die Dauer erhalten, die in dieser Sphäre nichts von der Bethätigung sittlicher Kräfte spüren läßt? Natürlich, ich denke dabei nicht an die Utopien der Socialdemokraten. Die sind so unwahr wie unmöglich. Aber das meine ich, daß, wenn nicht auch in der Vertheilung der Güter sittliche Gesichtspunkte Beachtung finden, und eine ausgleichende Gerechtigkeit waltet oder doch mit fortschreitendem Erfolg erstrebt wird, daß dann der Bestand der Wirthschaftsordnung selber bedroht ist. Es muß dann dahin

kommen, daß als ein Joch abgeschüttelt wird, was den einzelnen an die Arbeit spannt, und daß eine der großen Erschütterungen des Völkerlebens eintritt, in denen unter Feuer und Blut ein Neues geboren zu werden pflegt.

Es ist also so. Nicht bloß bedingt die Wirthschaftsordnung die concreten Formen des sittlichen Lebens, indem sie ihm den Stoff liefert, sondern sie selbst ist wiederum in ihrem Bestand durch die Bethätigung sittlicher Kräfte bedingt. Aber dürfen wir nun hieraus ohne weiteres eine Abhängigkeit der Wirthschaftsordnung vom Christenthum folgern? Es giebt noch andere Formen des sittlichen Lebens als die im Christenthum gesetzten. Sie mögen im Vergleich mit den Idealen des Christenthums einer unteren Stufe angehören. Aber es hat auch im Zusammenhang mit ihnen Wirthschaftsordnungen von längerer oder kürzerer Dauer gegeben. Was also für die Nothwendigkeit einer Betheiligung sittlicher Kräfte an der Ausübung der wirthschaftlichen Funktionen gesagt wurde, beweist noch nicht ohne weiteres für das Christenthum. Und wenn ich auch der Meinung bin, daß es unter uns keine echten sittlichen Kräfte und Tugenden gibt, die nicht irgendwie auf das Christenthum als ihren Quell sich zurückführen lassen, und daß daher der allgemeine Nachweis ohne weiteres hierauf übertragen werden dürfte, so ist das doch eine These, die in der modernen Welt angefochten wird. Gibt es denn in dem Zusammenhang, von dem wir handeln, nichts, was die Unentbehrlichkeit der sittlichen Ideale gerade des Christenthums beweist?

Das ist, wie ich meine, der Fall. Es war bisher immer von sittlichen Kräften und von Wirthschaftsordnung ganz im allgemeinen die Rede. Aber keine dieser beiden Größen existirt in der Wirklichkeit anders als in ganz bestimmter concreter Gestalt.

Und womit wir es zu thun haben, das ist die Ordnung, die in unserem gegenwärtigen Wirthschaftsleben waltet. Sie wird charakterisirt durch ihren universellen Charakter und die damit zusammenhängende große Complicirtheit ihres Mechanismus. Wird etwas anderes als eine universell gedachte Sittlichkeit einfachster und eindrücklichster Art ihr auf die Dauer das Gegengewicht halten und sie mit den sittlichen Kräften durchdringen können,

deren sie um zu existiren bedarf? Und giebt es eine andere universelle Sittlichkeit dieser Art als die, die unsere christliche Religion uns lehrt? Ich meine: die christliche Sittlichkeit, die gar nicht ist und keinen Bestand hat ohne die christliche Religion?

Aber vielleicht — das scheint oberflächlich geredet. Es scheint ein Schluß zu sein, der an das Wort „universell“ sich heftet. Er läßt sich jedoch am inneren Zusammenhang der Sache erhärten.

Die Wirthschaftsordnung bestimmt die Erzeugung und Vertheilung der wirthschaftlichen Güter. Und an die Vertheilung knüpft sich wieder für den einzelnen Art und Umfang ihres Genusses. Hängt nun beides auf früheren Stufen des wirthschaftlichen Lebens in einfachen Formen desselben anschaulich gleichsam zusammen, so wird die treue und gewissenhafte Arbeit immer ihre beste Stütze an dem mit Sicherheit zu erwartenden Genuß ihrer Früchte haben. Aber dieser Zusammenhang hat heute für weite Kreise des arbeitenden Volkes aufgehört. Viele leisten ihre Arbeit an der großen complicirten Maschine und empfangen wieder ihren Lohn daraus, ohne daß der Zusammenhang zwischen beiden anschaulich hervortritt. Man mag das beklagen. Man mag sagen, das müsse wieder anders werden. Einstweilen aber ist es so, und es ist nicht abzusehen, wie es geändert werden könnte. Was kann hier in die Lücke treten und den Menschen den anschaulichen Zusammenhang von Leistung und Lohn ersetzen? Ich meine: nur eine universelle Sittlichkeit einfachster und eindrücklichster Form, wie es die christliche ist, in der alle Arbeit auf einen obersten gemeinsamen Zweck aller bezogen wird, in der die Arbeit um Gottes willen gethan wird, wie sie gethan werden soll, in der der Lohn als Mittel zu einem Leben hingenommen wird, das einen über die Welt hinausreichenden Inhalt hat. Und diese Sittlichkeit ist jedem Menschen, auch dem einfachsten, zugänglich. Nicht als eine Summe abstracter Ideen, die überhaupt nicht die ihr entsprechende Form ist. Wohl aber als der lebendige Glaube an Gott, den himmlischen Vater und an sein ewiges Reich, zu dem uns Jesus Christus den Zugang auch schon für diese Zeit eröffnet hat.

Und so wäre damit ein Zusammenhang zwischen dem Christen-

thum und der heutigen Wirthschaftsordnung aufgezeigt, der das Urtheil als berechtigt erscheinen läßt, daß ihr dauernder Bestand von einer kräftigen Erneuerung des Evangeliums in unserem Volk abhängig ist — eine Erneuerung, die aber nur zu stande kommen wird, wenn sie zugleich in der Wirthschaftsordnung sich als eine im Dienst der Gerechtigkeit waltende und umgestaltende Kraft bewähren wird. Oder ist das phantastisch geredet? Ja, aber kracht es nicht an allen Ecken um uns herum? Sind wir nicht mit unserer Wirthschaftsordnung unter gleichzeitiger Entfremdung der Massen vom Christenthum bis ziemlich an den Rand des Abgrundes gekommen? Droht ihr nicht der Untergang, wenn die religionslose Socialdemokratie einmal das Heft in die Hände bekommt? Oder erwartet jemand von deren Recepten ein wirthschaftliches Paradies auf Erden? Oder weiß jemand einen anderen Ausweg, es sei nun vor oder nach einer Katastrophe, als den der sittlichen Erneuerung durch die göttlichen Kräfte des Evangeliums?

Jedenfalls, damit bin ich an das Ende dessen gekommen, was ich über den thatsächlichen Zusammenhang zwischen Christenthum und Wirthschaftsordnung zu sagen weiß. Es erübrigt mir auch hier, die praktischen Folgerungen daraus zu ziehen.

Die erste derartige Folgerung, selbst noch allgemeiner Art, drängt sich, wie ich denke, einem Jeden ohne weiteres auf. Sie lautet: es ist Christenpflicht, die Wirthschaftsordnung so zu gestalten, daß auf ihrer Grundlage eine Pflege der sittlichen Ideale des Christenthums möglich ist. Das ist Pflicht, nicht obgleich, sondern weil es mit dem Christenthum auf das ewige Leben in Gott abgesehen ist. Denn ohne eine entsprechende sittliche Entwicklung giebt es kein ewiges Leben in Gott. Und auf eine solche Entwicklung ist nicht zu rechnen, wenn die wirthschaftlichen Verhältnisse nicht die Bedingungen bieten, unter denen sie als Regel möglich wird. Gewiß, wir werden nicht aufhören, Jedermann das Evangelium zu verkündigen und Jedermann zuzumuthen, in welchen Verhältnissen immer er sich befinde, daß er sich bekehre zu dem lebendigen Gott. Wir werden auch nicht daran verzweifeln, daß es für jeden Menschen möglich ist, Gott zu finden. Aber wir können nur dann mit gutem Gewissen so handeln und

so vertrauen, wenn wir andererseits alles thun, um die wirthschaftlichen Verhältnisse entsprechend zu gestalten. Menschen, die am Verhungern sind, oder anderen, die der harte Druck übermäßiger Arbeit und quälender Sorge um das tägliche Brot keinen Augenblick zur Selbstbesinnung und zum Aufathmen kommen läßt, solchen Menschen kann man das Evangelium nur predigen, wenn man selbst zu jedem Opfer bereit ist, damit andere Verhältnisse entstehen, die der sittlichen Persönlichkeit Luft und freiere Entwicklung schaffen. Das heißt, das zu thun ist Christenpflicht, und wenn wir es nicht thun, dann ist das Bekenntniß zum Evangelium eine Lüge in unserem Munde.

Aber das ist selbstverständlich. Niemand in dieser Versammlung wird es bestreiten. Schwieriger wird die Sache, wenn es sich weiter fragt, wie wir um deßwillen unserer gegenwärtigen Wirthschaftsordnung gegenüber uns zu verhalten haben. Etwas Erschöpfendes darüber zu sagen dürfte auch dem Kundigsten schwer werden, ich kann nur ein paar Bemerkungen darüber machen, die sich auf einige allgemeine Punkte beschränken.

Und da möchte ich vor allem betonen, daß wir der bestehenden Ordnung gegenüber uns keineswegs bloß kritisch zu verhalten haben, daß vielmehr aller Grund vorliegt, für ihre wesentlichen Grundgedanken einzutreten. Ich nenne als solche das Privat-Eigenthum und die berufsständische Gliederung. Davon behaupte ich, daß wir gerade auch als evangelische Christen dafür einzutreten und sie gegen Umsturzgelüste zu vertheidigen haben.

Das Eigenthum ist in der christlichen Kirche sehr verschieden beurtheilt worden. Es gab eine Zeit, in der die Armuth als eine Heilige verehrt wurde. Aber das ist nicht der Standpunkt des evangelischen Glaubens oder der Kirche der Reformation. Seit wir gelernt haben, das ewige Leben des Christen in seinem innern Zusammenhang mit dem Leben nicht von der Welt aber in der Welt zu verstehen, seitdem muß uns auch das Eigenthum in einem anderen Licht erscheinen, als es im Mittelalter der Fall war. Irgendwelches Eigenthum ist in der Regel die Voraussetzung der persönlichen Freiheit und Selbständigkeit, ohne die es ein gesundes evangelisches Christenthum nicht giebt. Gewiß, man

kann nichts haben und dabei der innerlich unabhängigste Mensch von der Welt sein. Man kann nichts sein eigen nennen und dabei der aufrichtigste tüchtigste Christ sein. Aber es handelt sich nicht um das, was möglich und will's Gott in vielen einzelnen Fällen wirklich ist, sondern um das, was unter Menschen Regel sein kann und bleiben wird. Da gilt aber das gesagte. Und deshalb haben wir alle Veranlassung, auch als evangelische Christen für diesen Grundpfeiler der bestehenden Ordnung einzutreten. Nur hat das nie die Bedeutung, als ob Christenthum und Kirche den kapitalistischen Interessen oder denen der oberen Zehntausend zu dienen hätten. Ganz im Gegentheil! Sagen wir als Christen: es wird nicht bloß, es soll auch beim Privateigenthum sein Bewenden haben, weil es so dem Gedeihen des Christenthums förderlich ist, so heißt das ohne weiteres: wir erkennen es als eine heilige Pflicht, allen, die da wollen, d. h. allen, die im wirthschaftlichen Leben ihre Pflicht thun, den Weg zum Eigenthum und Besitz in irgendwelchem Umfang zu öffnen, jede Maaßregel die dies erleichtert zu befördern und kurz und gut vor keiner Consequenz des damit ausgesprochenen Grundsatzes zurückzuscheuen, versteht sich vor keiner Consequenz, die auf dem Weg der Ordnung und des Gesetzes bleibt. Das ist also alles andere, als die Erniedrigung des Christenthums zum Mittel für etwa bestehende Vorrechte der herrschenden Klassen. Und doch ist es ein Eintreten für die gegebene Ordnung um der Freiheit und Selbständigkeit willen, die nur durch ihre Aufrechterhaltung selber erhalten werden kann.

Der andere Punkt ist die Gliederung in Berufsständen. Man kann, was dies betrifft, zunächst wohl geneigt sein, minder zuversichtlich zu reden. Zwar nicht davon, ob eine solche Gliederung dauern wird oder nicht. Ich zweifle wenigstens nicht, daß sie in der Natur der Dinge begründet ist und bleiben wird, solange Menschen auf Erden wohnen und arbeiten. Wohl aber kann zweifelhaft erscheinen, ob das etwas ist, wofür wir auch im Namen des Christenthums einzutreten haben, da sich so viel Sünde und Verletzung der Liebe daran anschließt. Dennoch ist es, wie mir scheint, der Fall. Das Christenthum, sonderlich das evangelische

Christenthum mit seinen höheren geistigen und sittlichen Anforderungen an den einzelnen, kann nur in einer, wenn ich so sagen darf, gehobenen geistigen Atmosphäre gedeihen. Deren Existenz und Dauer ist aber an die Gliederung in Berufsständen geknüpft. Und diese widerspricht dem Christenthum nicht. Die Gleichheit, von der wir wissen, ist die vor unserem himmlischen Vater und die gleiche Bestimmung zum ewigen Leben. Sie ist deshalb nicht etwas bloß Zukünftiges und Transscendentes. Sie ist eine einfache Thatsache der Erfahrung. Das wissen alle, die im lebendigen Glauben stehen und oft genug erfahren haben, daß der Glaube in einem gemeinsamen Empfinden und Urtheilen verbindet, das über alle Schranken des Standes und der sogenannten Bildung hinweghebt. Hat es aber mit ihr diese Bewandtniß, so widerspricht ihr die Gliederung in Berufsständen nicht, die nothwendig ist, wenn die geistige Atmosphäre erhalten bleiben soll, deren das evangelische Christenthum um seiner Existenz willen bedarf. Es ist eine Chimäre zu meinen, daß eine Nivellirung möglich wäre, die alle zu gleicher Höhe des geistigen Lebens erhöbe und nur die Unterschiede der Begabung bestehen ließe. Die Nivellirung würde uns als ganzes unfehlbar und wer weiß wie weit zurück- und herunterbringen. Was möglich ist, ist nur dies, daß die geistigen Güter bei bestehender Gliederung der Berufsstände, an die sie geknüpft sind, möglichst vielen, möglichst weiten Kreisen zugänglich gemacht werden.

Und das ist dann freilich gefordert. Auch hier ist nichts weniger die Meinung als das, für die Vorrechte einzelner gegen die Ansprüche aller einzutreten. Vielmehr, wenn wir aus dem eben genannten Grund auch als Christen für die Gliederung in Berufsständen einzutreten haben, so liegt darin wieder unmittelbar die Pflicht, für das geistige Leben des Volkes in allen Ständen Sorge zu tragen. Wir dürfen uns nicht dabei beruhigen, daß auf vermittelte Weise alle irgendwie an der Blüthe der geistigen Kultur Theil gewinnen. Das ist zwar unleugbar der Fall. Mit dem geistigen Niveau der höher gebildeten Stände hebt und senkt sich auch das der unteren Klassen. Aber das allein genügt nicht. Es erwächst hier eine positive Pflicht, mindestens so wichtig wie die

vorhin erwähnte, einem jeden der will thunlichst den Weg zu irgendwelchem Besitz und damit zu persönlicher Selbständigkeit zu bahnen. Wir haben zu thun was wir können, um den intellektuellen Hunger in den tüchtigen Köpfen der arbeitenden Klassen zu befriedigen, um die geistige Genußfähigkeit aller zu heben, um ihnen geistigen Stoff zuzuführen, der ihnen über das geisttödtende Einerlei der Maschinenarbeit hinweghilft. Dringender als je ist heute diese Pflicht. Die Maschine hat viele um den Segen der Arbeit gebracht. Sie droht ihnen zu rauben, was den sittlichen Werth der Arbeit ausmacht, den Antheil an der Weltbeherrschung des menschlichen Geschlechts. Denn das ist kein Antheil an dieser Weltherrschaft, wenn ein Mensch Tag für Tag denselben einfachen Handgriff zu wiederholen und nichts weiteres zu thun hat. Und doch beruht unsere Wirthschaftsordnung heute in ihrer ganzen Organisation auf der Maschine und der Arbeit an ihr. Zu ändern ist das nicht. Von der Entwicklung, die dahin geführt hat, gilt vielmehr, was in einem früheren Zusammenhang gesagt wurde, daß sie sich nicht zurückschrauben, sondern nur beschleunigen lasse, um allenfalls in der Zukunft einmal die damit verbundenen Gefahren wieder zu überwinden. Vielleicht, daß wir einmal soweit kommen, wenn auch die Wege zu diesem Ziel uns heute noch verborgen sind. Dann wird die Arbeit wieder allgemein ihren Segen haben, den sie heute für weite Kreise des Volkes entbehrt. Heute und auf lange hinaus müssen wir damit rechnen, daß die Arbeit an der Maschine große sittliche Gefahren mit sich bringt. Um diesen zu begegnen haben wir aber kein anderes Mittel als die geistige Hebung der arbeitenden Klassen. Auch das Gespenst der Bevölkerungsfrage, das sich hinter allen Reformen erhebt, dürfte nur auf diesem Weg zu bannen sein. Und unwürdig wäre die Furcht, daß der Glaube dabei Noth leiden könnte. Der Glaube leidet nur durch Halbbildung und Beschränktheit, die in allen Ständen grassiren. Er verträgt sich dagegen mit jeder Wahrheit, die Gott uns schenkt. Und die Kunst, die zu erfinden uns die Liebe helfen muß, wird eben die sein, jedem Stand und jeder Klasse eine entsprechende, an ihre Bedürfnisse sich organisch anschließende Bildung zuzuführen in Freiheit und

ohne Bevormundung. Also auch hier nichts weniger als das eifersüchtige Festhalten einzelner an den ihnen gewordenen Vorzügen! Und doch allen Umsturzgelüsten gegenüber ein energisches Eintreten auch im Namen des Christenthums für eine andere Grundsäule der bestehenden Wirthschaftsordnung, für die Gliederung in Berufsständen.

Ein drittes habe ich endlich noch zu nennen. Mit den Worten des Herrn darf ich es so bezeichnen: die Wirthschaftsordnung ist um des Menschen und nicht der Mensch um der Wirthschaftsordnung willen gemacht. An und für sich scheint das eine triviale Wahrheit zu sein. Aber wir verstehen den Satz als Christen so, daß er von jedem einzelnen Menschen in jedem einzelnen Falle gilt. Der Mensch darf nie und in keinem Fall zum bloßen Mittel herabgewürdigt werden, darf es selbst dann nicht, wenn er sich selbst dazu erbietet. Darum darf auch die geistig-sittliche Persönlichkeit niemals dem wirthschaftlichen Gedeihen der Gesammtheit zum Opfer gebracht werden. Und so genommen bedeutet der Satz ein Princip von großer Tragweite. Ja, je mehr ich es überlege, desto deutlicher sehe ich, in welchem Maaß er sich kritisch gegen das Bestehende richtet, daß sich viele andere Forderungen, was Arbeitszeit und Wohnungsverhältnisse und Lohnregulirung betrifft, daraus ergeben. Und ich habe an die Spitze aller dieser Sätze die Mahnung gestellt, nur mit äußerster Vorsicht wirthschaftliche Forderungen im Namen des Christenthums zu erheben. Dennoch meine ich die eben ausgesprochene Forderung mit aller Zuversicht wiederholen zu sollen. Es darf und kann nichts davon abgebrochen werden, wenn wir nicht das Evangelium selbst verleugnen wollen. Hält man aber entgegen, daß die Durchführung nicht möglich sei, daß mancherlei Mißbräuche der gegenwärtigen Ordnung bleiben müßten, sofern überhaupt producirt werden sollte, woran doch unser aller Existenz geknüpft sei, so antworten wir ein doppeltes. Einmal schon dies: es ist nicht nothwendig, daß wir existiren; wohl aber ist es nothwendig, daß wir die Mißbräuche abthun, die den Grundsatz von der Menschenwürde verletzen. Sodann aber und vor allem: wir glauben solche Versicherungen nicht. Wir glauben und vertrauen vielmehr, daß

die Schöpferordnung Gottes mit seinem ewigen Willen, den er uns im Evangelium kund gethan, in Einklang steht. Daß ein innerer Einklang vorhanden ist, wissen wir aus Erfahrung. Wir vertrauen, daß er sich auch in den concreten Verhältnissen herstellen läßt. Und damit lassen Sie mich schließen. Ich kann mit nichts besserem schließen. Dieser Glaube, dieses Vertrauen ist es schließlich allein, woraus wir den Muth und die Zuversicht bei allen Verhandlungen und Arbeiten unseres Congresses schöpfen. —

Schleiermacher's Zeugniß vom Sohne Gottes nach seinen Festpredigten.

Vortrag
gehalten bei einem Festaktus des theol. Seminars der Brüdergemeine

von

P. Kölbing.

In unsern Tagen neu entbrannten Streites über die Frage „was dünket Euch um Christus" darf und soll auch die Stimme eines Mannes gehört werden, der vor Anderen ein Zeuge „der Herrlichkeit Gottes im Angesicht Jesu Christi" gewesen ist: die Stimme Schleiermacher's. Freilich, indem man dies ausspricht, muß man fast fürchten, einem gewissen Gefühl des Befremdens zu begegnen. Denn, sagen wir es offen, wenn der Name dieses großen Theologen heutzutage in der theologischen Literatur erwähnt wird, so geschieht dies in den weitaus meisten Fällen, und zwar bei Theologen der verschiedensten Richtungen, im Sinne mehr oder weniger lebhafter Abwehr. Ja, es hat fast den Anschein, als ob diese negative Stellung gegenüber dem Erneuerer der evangelischen Theologie die dem gegenwärtigen Stande dieser Wissenschaft allein angemessene sei. Vollends mag es Manchem befremdlich erscheinen, wenn hier auf Schleiermacher's Predigten, insonderheit seine Festpredigten, als ein Zeugniß vom Sohne Gottes, zurückgegriffen werden soll. Wohl erkennt man die weitreichenden und tiefgehenden Wirkungen, welche von denselben ausgegangen sind, etwa auch die meisterhafte Behandlung ethischer Stoffe oder die feine Analyse psychologischer Vorgänge willig an. Vorzugsweise sind es aber doch formelle oder inhaltliche Mängel der Schleiermacher'schen Predigtweise, die theils mit Recht, theils

mit Unrecht hervorgehoben werden, und die weiteren theologischen Kreisen bekannt sind, freilich in der Regel, ohne daß man sich durch eigenen Augenschein von dem Vorhandensein derselben überzeugt hätte. Ganz besonders gilt dies von dem dogmatischen Gehalt der Predigten Schleiermacher's. Christlieb urtheilt[1], ihr „Hauptinhalt" sei „ruhige Reflexion über das fromme Gefühl, in späterer Zeit mit etwas mehr Betonung des spezifisch Christlichen". Beim Erlöser falle „auch wenn er einmal der Sohn Gottes heißt" der „Hauptnachdruck" stets auf den „negativen Begriff der Sündlosigkeit", während „feste Umrisse des Christusbildes" vermieden seien. Als dogmatisch besonders dürftig und unzureichend erscheinen ihm aber die Festpredigten, weil darin „das Historische der Festbegebenheiten in seiner vollen Heilsbedeutung" nicht anerkannt werde. Man wird kaum fehlgehen, wenn man annimmt, daß diesem Urtheil eines Fachmannes die herrschende theologische Meinung im Wesentlichen entspricht.

Wenn nun demungeachtet im Folgenden Schleiermacher's Zeugniß vom Sohne Gottes, wie es in den „Festpredigten" vorliegt, seinen Grundgedanken nach zur Darstellung kommen soll, so wollen wir nicht versuchen, dies Unternehmen zu rechtfertigen. Wir können es getrost Schleiermacher, den wir soweit irgend möglich selbst reden lassen werden, überlassen, sein eigener Anwalt zu sein. Nur zwei kurze Bemerkungen seien noch vorausgeschickt. Zuerst eine Bemerkung sachlicher Art. Schleiermacher will selbst die von ihm in zwei Bänden, 1826 und 1833, herausgegebenen Festpredigten[2], wie er in den betreffenden Vorreden sagt, als ein in sich zusammenhängendes Ganze christlicher Gedanken angesehen wissen. Der beherrschende Mittelpunkt dieses Ganzen aber ist, wie sich jedem unbefangenen, dogmatisch nicht voreingenommenen Leser aufdrängen wird, nichts Anderes als das Zeugniß von dem im Fleisch geoffenbarten Sohne Gottes. Und was die Anordnung der Gedanken innerhalb des Ganzen,

---

[1] Gesch. der christl. Predigt in Herzog, R.-E.² XVIII, S. 619 f.

[2] Auf diese Ausgaben beziehen sich im Folgenden die Zahlenangaben unter dem Text.

bezw. ihre Gruppirung um jenen Mittelpunkt betrifft, so ist es bei einer so eminent systematischen Natur wie Schleiermacher nicht anders zu erwarten, als daß ihm die in der Reihenfolge der kirchlichen Feste liegende sachliche Ordnung der Heilsthatsachen der Anlaß ist, von den Grundgedanken der Verkündigung vom Sohne Gottes in der Adventszeit ausgehend, dieselben Schritt für Schritt in den nachfolgenden Festzeiten zu entfalten, bis sie ihren inneren Abschluß in den Pfingstpredigten gefunden haben. Damit ist zugleich für unsere Darlegung die Anordnung der Haupttheile gegeben.

Die zweite Bemerkung, die wir vorausschicken, ist persönlicher Natur. Es war in einer Zeit der Wirksamkeit im praktischen Amt, als mir Schleiermacher's Predigten zuerst bekannt wurden und ich in ungeahnter Weise immer neue Anregung und Förderung aus ihnen schöpfte. Es würde mir darum eine herzliche Freude sein, wenn das Folgende etwa dazu dienen sollte, solchen den Weg zu dieser reichen Schatzkammer echt christlicher Gedanken zu zeigen, die darnach verlangen, mitten in dem aufregenden und verwirrenden Streit um das Dogma von der Person Christi die Verkündigung des Evangeliums in allen Stücken zur geschichtlichen Person Jesu Christi, als des Sohnes Gottes, in Beziehung zu setzen. Hinzufügen darf ich vielleicht noch aus meiner gegenwärtigen Erfahrung, daß sich für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Schleiermacher seine Predigten als eine überaus werthvolle Ergänzung seiner Glaubenslehre erweisen. Erst in beiden zusammen hat man den Theologen Schleiermacher ganz, der nun einmal mit dem Philosophen Schleiermacher sich theoretisch nie vollständig decken wird [1]). Dürfen wir es doch bei seiner theologischen Eigenart von vornherein gar nicht anders erwarten, als daß er, gerade wenn er zu seiner Gemeinde redet, das Beste giebt, was er als Theologe überhaupt zu geben hat.

---

[1]) Vgl. die Darlegungen von Sigwart, Jahrbücher für deutsche Theol. 1857, S. 268 ff., 829 ff. über die Erkenntnißtheorie und die psychologischen Voraussetzungen Schleiermacher's.

I.

Die Adventspredigten stehen im Zusammenhang der Schleiermacher'schen Festpredigten nicht nur äußerlich an der Spitze der beiden Sammlungen. Vielmehr bilden dieselben auch ihrem Inhalt nach die Eingangspforte zu allen nachfolgenden Festpredigten. Sie enthalten das Zeugniß vom Sohne Gottes in kurzer Zusammenfassung. Alle wesentlichen Bestandtheile desselben gelangen hier schon zur Aussprache und zwar ohne besondere Hervorhebung einzelner unter ihnen. Und wenn Schleiermacher, dem kirchlichen Brauche folgend, in diesen Predigten, sowohl wiederholt auf die der Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden vorangehende Epoche der Menschheitsgeschichte zurückblickt, als auch die Offenbarung der Herrlichkeit Christi am Ende der Tage ins Auge faßt, so thut er dies nicht, ohne ausdrücklich geltend zu machen, daß alle Verkündigung vom Sohne Gottes ihrem Wesen nach Beides nothwendig in sich schließe, die Rückschau auf die Vergangenheit: denn sie verkündigt uns die Erlösung [1]) von dem „eitlen Wandel nach väterlicher Weise"; den Vorausblick auf das Ende der Tage: denn er will die „schöpferische und bildende Kraft des Erlösers an keinem geringeren Maßstab geschätzt wissen" als an dem Endziel, der „zweiten Zukunft des Herrn" [2]).

Den Zustand, aus dem die Menschen zu erlösen der Sohn Gottes erschienen ist, besteht, wie Schleiermacher im Anschluß an den Apostel Paulus zuerst in der zweiten seiner Adventspredigten [3]) und dann immer wieder aufs Neue hervorhebt, darin, daß die gesammte Menschheit unter der Herrschaft des Gesetzes und der Sünde sich befindet. „Nirgend, wo wir auch hinsehen, finden wir menschliches Leben ohne Gesetz; es gestaltet sich kein gemeinsames Dasein, auch nicht das unvollkommenste, ohne ein Gefühl von Recht, und was sich als solches in dem menschlichen Leben feststellt und forterbt, das wird zum Gesetz: überall aber, wo Gesetz ist, da zeigt sich auch die Uebertretung" [4]) oder die Sünde. Es hängt dies mit dem Wesen des Gesetzes

[1]) I, S. 29.
[2]) II, S. 45, 46.
[3]) I, S. 28 ff.
[4]) II, S. 494.

aufs engste zusammen. „Jedes Gesetz ohne alle Ausnahme ist etwas in dem Verstande des Menschen“ [1]), d. h. ist als solches zunächst ein Gegenstand des Wissens und nicht des Willens, ist die dem Willen und der That „voraneilende Erkenntniß dessen, was gut und gottgefällig ist“ [2]). Dies gilt auch von einem Gesetz, das dem Menschen von obenher durch göttliche Offenbarung gegeben ist. Denn auch dieses kann der Mensch, „weil es durch die Rede gegeben ist, nur mit seinem Verstande vernehmen“ [3]). Es ist für ihn zunächst nur Gegenstand des dem Wollen und der That voraneilenden Wissens. Nun stößt aber im Menschen das Gesetz oder die „vorauseilende Erkenntniß“ des Guten auf das widerstrebende Fleisch [4]), d. h. „jene ganze Mannigfaltigkeit von Gewöhnungen und Neigungen, die sich aus dem, durch das was wir Sinnlichkeit nennen vermittelten, Zusammenhang unseres Wesens mit Allem, was außer uns ist“ [5]) entwickelt oder mit Paulus zu reden: auf „das Gesetz in den Gliedern“. So kommt es denn bei allen Menschen zur Uebertretung des Gesetzes Gottes in Vorsatz und That, mit einem Wort zur Sünde oder zum „Ungehorsam“, „unter den Gott alles beschlossen hat“ (Röm. 11, 32), die Juden nicht minder wie die Heiden. Denn was wird von den Gesetzen, die Israel empfing, gesagt? „Daß sie eine unerträgliche Last gewesen seien für das Volk, so daß Niemand im Stande gewesen sei, sie zu erfüllen.“ Auch „alle Opfer ... konnten nichts andres bewirken, als daß sie ein Gedächtniß stifteten der Sünde“ [6]). Darum ist denn Christus, der von Gott gesandte Erlöser der Menschen, auf Erden erschienen als „der Befreier von der Sünde und dem Gesetz“ [7]). Und eben darin liegt das einzigartige Wesen seiner Person, die Herrlichkeit des Sohnes Gottes, beschlossen. Denn um uns aus der Zwingherrschaft der Sünde und des Gesetzes zu befreien und uns das ewige Leben in der Gemeinschaft mit Gott mitzutheilen, mußte er selbst in seinem Inneren gänzlich außerhalb des Bereiches des Gesetzes wie der Sünde stehen. „Denn wie konnte

[1]) I, S. 34. [2]) I, S. 39, II, S. 501. [3]) I, S. 35. [4]) II, S. 501. [5]) II, S. 496. [6]) II, S. 65. [7]) I, S. 28.

er von dem uns befreien, dem er selbst unterläge? — der einzige Mensch ohne Sünde war eben deswegen auch ohne Gesetz"[1]), war nicht dem „Zwiespalt zwischen dem Verstande und Willen zwischen der Erkenntniß (des Guten) und der Ausübung unterworfen". Den Willen Gottes empfing er nicht von außen als ein Gebot, sondern er trug ihn in sich, und nichts andres lebte in ihm als dieser[2]). „Der Wille seines Vaters war .... zugleich sein eigener Wille"[3]), „sein Gehorsam ... zugleich eine freie That, aus dem eigenen freien Willen hervorgehend"[4]).

Eine nähere Darlegung dieser Herrlichkeit des Sohnes Gottes nach ihren verschiedenen Seiten giebt Schleiermacher in der ersten seiner Adventspredigten mit der Ueberschrift: Christus, der da kommt im Namen des Herrn[5]). Zunächst stellt er ihn den Festpilgern gegenüber, die an den Tagen hoher Feste in die Hauptstadt ihres Volkes einzogen und von ihren Volksgenossen mit dem Rufe begrüßt wurden: Gesegnet sei, der da kommt in dem Namen des Herrn! Kamen sie doch in dem andächtigen und dankbaren Bewußtsein, daß Gott Israel von den Urvätern her erwählt habe zu seinem Eigenthum und daß seine Gaben und Berufungen ihn nicht gereuen. Und so kommen auch wir Christen, so oft wir die kirchlichen Feste begehen, im Namen des Herrn, angethan mit dem festlichen Schmuck heiliger Andacht zu Gott, der uns mit seinen ewigen Wohlthaten gesegnet hat. Wie ist aber doch Keiner in dieser Beziehung mit dem Erlöser zu vergleichen! „Ja auch der Frömmste und Gesegnetste so wenig, daß wir mit Recht sagen mögen, Christus allein sei es, der da kommt in dem Namen des Herrn[6])". Denn fehlt uns nicht allen der rechte festliche Schmuck, in dem wir in der Nähe Gottes bleiben können: der gottgefällige Wandel, die Zunge, die nur die Wahrheit redet, das reine Herz? Christus „allein war ursprünglich und eigenthümlich so angethan; er allein der einzige Reine und Gerechte hob immer unschuldige Hände auf zu seinem Vater und zu unserem Vater, um seine Brüder zu vertreten; er

---

1) I, S. 44. 2) II, S. 61. 3) I, S. 48.
4) II, S. 62. 5) I, S. 1—27. 6) I, S. 6.

schaute immer reines Herzens empor zu Gott und den Werken Gottes, die sich ihm immer herrlicher offenbaren sollten" [1]). — Im Namen des Herrn kamen im Alten Bunde ferner die Propheten. Jesus hat es nie zurückgewiesen, wenn das Volk ihn als Propheten pries. Ja er hat von sich selbst gezeugt als von einem, der im Namen Gottes redet. „Die Worte, die ich rede, sind nicht mein, sondern dessen, der mich gesandt hat", sagt Jesus Joh. 7, 16. Nur war er ein Prophet auf seine ganz eigene Weise, mit der der alttestamentlichen Propheten nicht zu vergleichen. Letztere konnten immer nur einzelnes lehren. Bei bestimmten gegebenen Anlässen traten sie gebietend, tröstend, warnend auf. „Daher verhallte auch bald eines jeden Propheten Stimme und der Herr mußte andere erwecken, wenn sein Volk nicht sollte rathlos dastehen und der Verzagtheit des eigenen Herzens ohne höhere Leitung preisgegeben sein" [2]). Nicht also Christus. Ihm wohnte das Wort Gottes ursprünglich und beständig inne als eine Fülle göttlicher Kraft und Weisheit, sodaß er nie anders reden konnte als im Namen des Herrn. Nur Unrecht würde man ihm darum thun, wollte man seine Worte „mit hineintragen in den gemeinsamen Schatz der übrigen menschlicher Weisheit, weil auch alles einzelne von ihm nur im rechten Licht erscheinen kann, wenn es im Zusammenhang mit allem übrigen in der untheilbaren Einheit seines göttlichen Lebens betrachtet wird" [3]). Jesu prophetisches Zeugniß vom Vater war allezeit zugleich Selbstzeugniß von der in ihm wohnenden Fülle göttlichen Lebens. „Kommet her zu mir, alle, die ihr mühselig und beladen seid" [4]) und „das ist Gottes Werk, daß ihr glaubet an den, den er gesandt hat" [5]); denn: „wer mich siehet, der siehet den Vater" [6]) — so hatte nie ein Prophet vor ihm gesprochen. Sie, die vorher als Propheten des Herrn gekommen waren, müssen vor ihm alle tief in den Schatten zurücktreten. Er ist in einem neuen vollkommnen Sinn gekommen in dem Namen des Herrn. Darum aber brauchen wir auch nicht wie die Frommen des Alten Bundes eines andern Propheten zu warten, nachdem Gott auf solche Weise zuletzt zu

[1]) I, S. 7. [2]) I, S. 12. [3]) I, S. 13.
[4]) Mtth. 11, 28. [5]) Joh. 6, 29. [6]) Joh. 14, 9.

uns geredet hat durch den Sohn. „Er ist der einzige, der in diesem Sinne allen und auf immer gekommen ist in dem Namen des Herrn"[1]). Die Propheten, so hat Jesus selbst bezeugt, reichen bis auf Johannes. Und so verkündigt er auch nicht wie jene, „was noch ferne war und auch blieb"[2]), sondern, was er im allgemeinen ankündigte, das reichte er im einzelnen auch sogleich dar, wenn es nur begehrt wurde, so daß Verheißung und Erfüllung einander unmittelbar aufnahmen. Was aber ist es, das der Sohn darreicht? Jesus ist der neue Gesetzgeber, der wie keiner vor ihm und nach ihm gekommen ist im Namen des Herrn.

Alle menschlichen Gesetzgeber treten im Namen des Gottes auf, der „die Menschen aus den zerstreuenden Irrsalen und der wilden Zügellosigkeit der Selbstsucht zur Ordnung und zum Rechte ruft, sowie von der Kümmerlichkeit eines vereinzelten, ebenso thatenleeren als genußlosen Lebens zu einer heilsamen Verbindung ihrer Kräfte und zu gemeinsamer veredelnder Thätigkeit"[3]). Aber während alle diese Gesetzgeber nur ein Gesetz bringen können, das als ein äußerer Buchstabe dem Menschen fremd gegenübersteht und nur durch äußere Mittel, Lohn und Strafe, Furcht und Hoffnung sich den Gehorsam erzwingt, bringt Christus eine Gottesordnung, die den Menschen innerlich bindet, indem sie in Erfüllung von Jerem. 31, 31 ff. als ein Gesetz der Freiheit in das Herz der Menschen gegeben und in ihre Sinne geschrieben ist. Und dieses göttliche Gesetz, das Christus bringt, ist kein andres als das „Gesetz seines eigenen Wesens, sein Wesen aber ist die Liebe".... „Mit dem Griffel seiner eigenen erlösenden und befreienden Liebe schreibt der Sohn, der Abglanz des göttlichen Wesens, dasselbe in die Herzen derer, die ihn aufnehmen, auf daß sie von ihm das Leben empfingen"[4]). „O welch ein Gesetzgeber, der nur denen das Gesetz giebt, welchen er auch mit demselben den Willen sowohl als auch das Vollbringen gewährt und so aus Menschen, welche Alles Ruhmes bei Gott ermangelten, ein Reich Gottes gründet, in welchem der Vater selbst kommt,

[1]) I, S. 17. [2]) I, S. 15.
[3]) I, S. 17. Vgl. Röm. 13, 1 ff. [4]) I, S. 21. Vgl. Joh. 13, 34, 15, 1 ff.

Wohnung zu machen"[1]). Wahrlich im Vollsinn des Wortes kommt er in dem Namen des Herrn! Darum treffen diejenigen, — wie Schleiermacher in einer anderen Adventspredigt hervorhebt[2]) — die rechte Kraft der Erlösung nicht, „die da meinen, die Erlösung, die Christus gestiftet, bestehe entweder in der Lehre, die er vorgetragen, oder sie beruhe auf dem Beispiel, das in den Schriften des N. T. uns deutlich genug vor Augen gestellt sei. Denn Beides ist immer nur ein Gesetz, das dem Menschen äußerlich gegenübertritt. Und wäre Christus nichts als ein neuer Gesetzeslehrer oder ein herrliches moralisches Vorbild gewesen, so wären wir noch auf den alten Weg des Gesetzes, das nur Erkenntniß der Sünde bewirkt, und es wäre noch keine Erlösung erfunden. Nun aber ist Christus der Befreier von dem Gesetz und von der Sünde, unser Erlöser, indem er als der Sohn Gottes die, welche an ihn glauben, in die Gemeinschaft seines göttlichen Lebens aufnimmt kraft der in ihm wohnenden „schöpferischen Macht, eine geistige Welt hervorzurufen und zu gestalten" [3]).

So ist denn die Adventsbotschaft von Christus die Verkündigung des erschienenen vollkommenen Heils. Denn Jesus ist der letzte, der gekommen ist in dem Namen des Herrn, weil die Fülle der Gottheit in ihm wohnte, und weil wir in alle Ewigkeit nichts Herrlicheres über ihn hinaus zu erwarten haben[4]). Eben darum ist aber andererseits alle Predigt vom Sohne Gottes eine Verkündigung von dem, was erst noch durch ihn geschehen soll" [5]). Denn vergleichen wir das, was von den göttlichen Lebenswirkungen Christi im Leben der Menschheit und des einzelnen thatsächlich schon ans Licht getreten ist mit der Fülle göttlicher Herrlichkeitskräfte, die im Sohn Gottes selbst beschlossen liegen, so gilt immer wieder: es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden. Von den Tagen der Apostel an ist den Dienern Christi je und je das, was seine Erscheinung auf Erden schon bewirkt hat, gering er-

[1]) I, S. 22 f. [2]) I, S. 44 f., vgl. auch S. 93 f.
[3]) I, S. 22. [4]) Vgl. II, S. 15. [5]) II, S. 36 ff.

schienen im Vergleich mit dem, was sie noch bewirken soll. Mit unermüdetem Eifer vergessend, was dahinten ist, streckten sie sich nach dem, was vor ihnen lag, wie in Bezug auf ihre eigene Person, so im Blick auf „das große herrliche, fleckenlose Reich Gottes, das in seiner ganzen Vollendung die Herrlichkeit des Herrn sein würde" [1]).

II.

Als den „vollen Sinn" der weihnachtlichen Festfreude und als den Mittelpunkt alles dessen, was das Christenherz in den Weihnachtstagen bewegt, bezeichnet Schleiermacher: „daß der Erlöser schon geboren ist als der Sohn Gottes" [2]). Er schickt sich denn auch an, dies zum besonderen Gegenstand der Betrachtung zu machen, und der Gemeinde darzulegen, wie eben dies ganz nothwendig mit ihrem christlichen Glauben sowohl als mit der Liebe, durch welche der Glaube thätig ist, zusammenhängt. Freilich verhehlt nun Schleiermacher sich selbst und seinen Hörern keinen Augenblick, daß es eine harte Rede sei, „zu behaupten, es hänge mit dem Innersten unseres Glaubens zusammen, daß wir uns den Erlöser nicht anders denken können und dürfen als von dem Augenblick seiner Erscheinung in der Welt an schon in sich tragend das ewige göttliche Wort wenngleich noch schweigend, das Licht welches in der Finsterniß scheinen sollte, wenngleich noch verborgen, und durch diese ihm einwohnende erlösende Kraft ausgezeichnet vor allen Sündern und von der Gemeinschaft der Sünde getrennt." Denn wie sollen „wir unser Vertrauen auf etwas setzen, was wir uns nicht seiner ganzen Art und Weise nach lebhaft und deutlich vorstellen .... können? Und doch wird uns dies hier zugemuthet" [3]). Ist es nicht im Interesse des Glaubens geboten, denen zuzustimmen, die da meinen, der Erlöser sei nicht nur in seiner Kindheit, sondern solange, bis alles Menschliche in ihm zur Reife gediehen, nichts andres gewesen und habe nichts andres in sich getragen als alle andren Menschenkinder; und erst als er den großen Beruf, zu dem er bestimmt

---

[1]) II, S. 42. [2]) I, S. 88. [3]) I, S. 89.

war, antreten sollte, „sei die Kraft Gottes über ihn gekommen und habe sein ganzes Wesen durchdrungen“ [1]). Indessen gilt es die Gegenfrage zu stellen, ob es uns nicht noch viel härter ankommen würde, den Glauben, auf dem das Weihnachtsfest ruht, aufzugeben. Keinenfalls dürfen wir dies allein deswegen thun, weil wir „den Anfang der zweiten Schöpfung nicht besser begreifen können als den der ersten und jeden Anfang überhaupt“ [2]). Dann aber müssen wir ernstlich erwägen, wie es um unsern Glauben, um unser herzliches Vertrauen zu Christus als dem Befreier von Sünde und Gesetz stehen würde, wenn er nicht als der Sohn Gottes schon geboren wäre. Die allgemeine Erfahrung lehrt, daß in allen, welche von Natur nur so ausgerüstet sind wie jedes Menschenkind, die Sünde sich entwickelt und keine Sorgfalt der Erziehung dieses Gift vom Menschenherzen fern zu halten vermag. Hier hat auch die vollkommenste menschliche Liebe und Weisheit ihre Grenze. Ist Christus aber nicht frei von der Sünde gewesen, dann war er nur der Bringer eines neuen Gesetzes, einer vollkommneren Lehre oder eines reineren Vorbildes, nicht aber der, welcher uns von Gesetz und Sünde erlöste, indem er sein eigenes heiliges Leben uns mittheilte. Nur „die lebendige Sündlosigkeit“ konnte uns erlösen. Aber war es denn nicht möglich, daß der Erlöser erst späterhin in seinem Leben sündlos wurde, etwa durch wunderbare Einwirkung einer göttlichen Kraft? Wirkliche Sündlosigkeit wäre in diesem Fall nur so zu erreichen gewesen, wenn die göttliche Wunderkraft in Jesus jedes Gedächtniß früher begangener Sünden vernichtet hätte. Denn „auch das fernste Gedächtniß früherer Sünde bleibt niemals in der Seele als ein toter Buchstabe zurück, als eine bloße Kenntniß von Dingen, die außer uns sind und vorgehen, sondern sie bleibt etwas lebendiges und verunreinigt nicht selten auch die heiligsten Gedanken und Thaten, in deren erstem Ursprung wir uns der Kraft des göttlichen Geistes auf das bestimmteste bewußt waren; sie lebt in uns, um uns zu zeigen, daß solange der Mensch als sündiger Mensch auf Erden wandelt, wie reich

[1]) I, S. 90 f. [2]) I, S. 92.

auch die göttliche Gnade über ihn sich ergieße, niemals seine Seele ein so vollkommen reiner Spiegel wird, als sie sein könnte, wenn nie etwas von diesem Gift in ihr Inneres gedrungen wäre" [1]). Daraus geht nun aber auch hervor, daß eine göttliche Wunderwirkung, die in Jesus jedes Gedächtniß früherer Sünde ausgelöscht hätte, zugleich die Einheit seiner menschlichen Person zerstört hätte. Er wäre nach einer solchen Veränderung nicht derselbe Mensch geblieben, sondern „in eine unheimlich gespenstische Erscheinung verwandelt worden" [2]), mit der wir nicht in aufrichtiger Gemeinschaft des Herzens hätten stehen können. Darum, sollte der Erlöser von Sünde und Gesetz als eine sündlose Persönlichkeit der Gegenstand unseres innigsten Vertrauens sein, so mußte er als der Sohn Gottes schon geboren werden, mußte „er schon von Anfang seines Lebens das Wort Gottes in sich getragen und mußte dieses ihn behütet haben vor allem, was auch nur von fern der Sünde gleicht; dann mußte dieses bewacht haben jede Entwickelung seiner natürlich menschlichen Kräfte, daß auch das Sinnliche rein blieb und gleichsam harrte auf das allmähliche Eintreten der merklichen Wirksamkeit dieser einwohnenden göttlichen Kraft und nichts Anderes zu sein strebte als ein Werkzeug für dieselbe" [3]). —

Weiter hat nun aber auch unsere christliche Liebe, durch welche der Glaube thätig ist, das Weihnachtsevangelium, daß der Erlöser als Sohn Gottes schon geboren ist, zur Voraussetzung. Christliche Liebe ist reine und ungefärbte Liebe, die eben so weit entfernt ist von parteiischem Beschönigen wie von leidenschaftlichem Verurtheilen der Sünde. Als Sünder unter Sündern lebend kommen wir über das Hinundherschwanken zwischen beiden nicht hinaus. Denn wie können wir, umgeben von unreinen Gegenständen unserer Liebe und selbst unrein, anders als unrein lieben? Zu einer reinen ungefärbten Liebe zu unseren Mitsündern gelangen wir nur dadurch, daß Christus als einer unseres Geschlechts und zugleich als der Reine, von keinem Hauch der Sünde Berührte erschienen ist, der reine Liebe unmittelbar fordert und er-

[1]) I, S. 95. [2]) I, S. 94. [3]) I, S. 97 f.

weckt[1]). Dann haben wir „einen, dem wir mit ganz reiner und ungefärbter Liebe zugethan sein können" [2]). Und in der Liebe zu ihm, dessen allmächtiger Gottesliebe die menschliche Sünde nur der Anlaß vergebenden und hilfreichen Erbarmens ist, vermögen wir auch unsre sündigen Mitmenschen mit reiner Liebe zu umfassen, ohne ihre Sünde zu beschönigen oder leidenschaftlich zu verurtheilen, weil wir sie als solche ansehen dürfen, in denen Christus eine Gestalt gewinnen soll. — Christliche Liebe ist sodann allgemeine, alle Menschen umfassende Liebe. Auch diese haben wir allein von dem, der als der Sohn Gottes schon geboren ist. So lange die Menschen von reiner, ungefärbter Liebe nichts wußten, vermochte wohl die menschliche Vernunft einen allgemeinen Zusammenhang der Liebe zu fordern, aber zu einem lebendigen Trieb konnte diese Liebe nicht werden. Denn dieselbe Vernunft deckte zugleich allenthalben unter den Menschen die Ungleichheiten auf, die sich der Liebe als ebensoviele Hemmnisse in den Weg stellen. Darum schien es das allein Angemessene, thatsächlich die Liebe auf den Kreis der Seinigen zu beschränken. Als aber „ein Gerücht entstand, an einem Ort sei erschienen der Aufgang aus der Höhe, ein reines Licht, das alle Finsterniß vertreiben könne und werde", da „konnten die Scheidewände fallen und eine Allgemeinheit der Liebe in die Herzen ausgegossen werden" [3]). Denn die Liebe zu Christus, der eins mit dem Vater das ganze menschliche Geschlecht mit der gleichen heiligen Liebe umfaßt, läßt es nun nicht mehr als einen leeren Traum, sondern als ein sicher zu erreichendes Ziel erscheinen, alle Menschen zu einer Gemeinschaft reiner Liebe zu vereinigen.

Im Lichte der Weihnachtsbotschaft erscheint nun auch erst „die Veränderung, welche seit der Erscheinung des Erlösers auf der Erde begonnen hat" [4]), in ihrer vollen Bedeutung. Ist der als Sohn Gottes geborene Erlöser, der mit dem Vater eins ist, Gegenstand eines Glaubens, der den sündigen Menschen mit Gott in die innigste Gemeinschaft

---

[1]) I, S. 103. [2]) I, S. 102. [3]) S. 107.
[4]) Thema der Weihnachtspredigt, II, S. 74 ff.

vollkommenen Vertrauens auf seine Liebe versetzt, sowie die Quelle einer bisher den Menschen unbekannten, reinen und zugleich allgemeinen Menschenliebe, so kann die der Erscheinung des Erlösers vorangegangne Zeit nicht anders denn als eine Zeit der Unwissenheit beurtheilt werden, wie Act. 17, 30f. geschieht. Denn so Schönes und Herrliches jene Zeit an Wissen und Können in menschlichen Dingen hervorgebracht hat, in göttlichen Dingen herrschte Unwissenheit. Es war die Unwissenheit „von dem liebevollen Gemüthe Gottes und der Art, wie er belebend und wohlthuend — nicht in Tempeln mit Händen gemacht — den Menschen nahe sein wollte"[1]). Brachte es doch die reinste Gotteserkenntniß der nichtisraelitischen Völkerwelt nur zur Ahnung der „Neidlosigkeit Gottes"[2]) und konnten doch auch die Frommen Israels nie zum unbedingten Vertrauen auf die erbarmende Liebe Gottes gelangen. Mit dieser Unkenntniß der erst in Christus geoffenbarten göttlichen Liebe hing dann nothwendig der Mangel an der reinen und ungefärbten allgemeinen Menschenliebe zusammen, die in jener göttlichen Liebe ihre alleinige Quelle hat. Darum ist die Erscheinung des Erlösers „der große Wendepunkt in der Geschichte unseres ganzen Geschlechts", an dem demselben „eine neue herrliche Welt"[3]) aufgegangen ist. „Diese neue Welt, die Gott den Frommen nicht bloß vorhält, sondern die schon da ist mitten unter uns"[4]), ist für jetzt, ehe sie zu ihrer endlichen Vollendung gekommen ist, „die neue Welt der Buße und des Glaubens"[5]). Vorerst die neue Welt der Buße, deren rechtes Hauptstück die Sinnesänderung ist, da das menschliche Herz sich losreißt von allem „kindischen Spiel mit den vergänglichen Dingen der Erde" und sich „seinem wahrhaftigen und einzigen Ziel"[6]), der Gemeinschaft mit dem ewigen Gott entgegengestreckt. Zu solcher Sinnesänderung kommt es, seit der Erlöser als der Sohn und das Ebenbild Gottes erschienen ist und durch die Predigt von ihm „das menschliche Herz zum Bewußtsein

[1]) II, S. 81.
[2]) I, S. 397.
[3]) II, S. 98, cf. S. 77.
[4]) ibid.
[5]) Vgl. Apg. 17, 31.
[6]) II, S. 91.

der göttlichen Liebe und Weisheit kommt und ihm göttliches Licht und Recht aufgeht" [1]). Solange die Menschen aber in der Unwissenheit in Betreff der göttlichen Liebe dahinlebten, konnten sie auch zur rechten Buße, zur inneren Abkehr vom eitlen Wandel nach väterlicher Weise und Hinwendung zu Gott unmöglich gelangen. Darum „ertönte auch in Israel der Ruf zur Buße nicht eher mit rechter Gewalt, als bis die Ankunft des Herrn nahe war und diejenigen, welche zur Buße aufgefordert wurden, auch zugleich auf das nahe Himmelreich hingewiesen werden konnten" [2]). Seitdem aber „gebietet Gott allen Menschen an allen Enden Buße zu thun" durch die Predigt des Evangeliums, oder vielmehr schafft durch die Geistesmacht seines Wortes vom Sohne Gottes, an dem wir die Herrlichkeit des göttlichen Lebens erst schauen und danach verlangen lernen [3]), im Innern des Menschen die neue Welt der Buße und mit ihr zugleich die neue Welt des Glaubens und der Liebe, durch welche der Glaube thätig ist. Denn jetzt, da alle vereinzelten Strahlen der erbarmenden göttlichen Liebe, welche die Finsterniß der Unwissenheit nur vorübergehend erhellten und oft erst recht fühlbar machten, in dem einen Licht gesammelt sind, das in die Welt gekommen ist, da bleibt es nicht bei dem Verlangen nach den himmlischen Gütern, sondern im menschlichen Herzen wird der Glaube erweckt, d. h. die Zuversicht auf die ewige Wahrheit und Untrüglichkeit des im Sohne Gottes erschienenen und uns dargebotenen göttlichen Lebens, dann aber auch die Zuversicht auf das heilige Band der Gemeinschaft, welche er gestiftet hat unter denen, die ihn als ihren Herrn und Meister erkennen. Da ist dann durch Gottes schöpferisches Wort in Wahrheit eine neue Welt aufgegangen. Denn ein „neues allgemeines Leben" [4]) ist auf der Erde entzündet, das, obschon dem natürlichen Auge verborgen, von innen heraus die Welt umwandelt, indem es die durch die Sünde aufgerichteten und als eine stete Quelle des Unfriedens sich erweisenden, auf angeborene oder später erworbene

---

[1]) II, S. 93.
[2]) II, S. 92.
[3]) II, S. 96.
[4]) II, S. 76.

Vorzüge sich stützenden trennenden Schranken niederreißt. Und zwar verschwinden diese Schranken nicht nur im Bereich der christlichen Gemeinschaft, sondern durch die wirksame Vermittlung der letzteren auch in fortschreitendem Maße in der Gesammtheit der irdischen und geselligen Verhältnisse[1]). Freilich bleibt es auch bei dem Wort des Erlösers, daß er, der unser Friede ist, nicht gekommen ist, den Frieden auf Erden zu bringen, sondern das Schwert. Aber auch das vermag, recht betrachtet, „unsere Freude an der Erscheinung Christi nur zu erhöhen"[2]). Denn die unleugbare Thatsache, daß die Predigt von Christus seit den Tagen der Apostel nicht minder wie die Erscheinung des Erlösers den Menschen das Schwert gebracht hat, daß die Fülle irdischer Leiden und menschlicher Unreinigkeit durch Christus und insbesondere auch im Kreise derer, die an ihn glauben, fort und fort im Laufe der Jahrhunderte sich ins Ungeheure gesteigert hat, sie verbürgt uns, daß das Leben und Wirken des Herrn von Anfang an den Bedingungen menschlichen Wirkens unterworfen war und der Sohn Gottes in Wahrheit unser einer geworden ist und unser Leben mit seinen göttlichen Kräften durchdrungen hat. Sodann aber verbürgt uns die andere Thatsache, daß Jesus klar vorausgesehen hat, er werde das Schwert auf tausendfache Weise den Menschen bringen, und daß er gleichwohl es nicht unterlassen hat, auf diesem Wege die Menschen zu erlösen, — sowohl die in ihm wohnende Fülle der Gottheit, welche ihn die menschlichen Dinge vom Standpunkt „eines göttlichen Selbstbewußtseins", d. h. eines Bewußtseins „eines ewigen Regimentes und einer sicher gestellten Herrschaft"[3]) beurtheilen ließ, als auch die Festigkeit unserer durch kein irdisches Leiden und keine menschliche Mangelhaftigkeit und Kurzsichtigkeit zu erschütternden Gemeinschaft mit dem Sohne Gottes.

III.

Als „das große Geheimniß der Erlösung, auf welches eigentlich alle unsere Betrachtungen des Leidens und Todes

[1]) Vgl. die Weihnachtspredigt über Gal. 3, 27, 28, II, S. 123ff.
[2]) I, S. 111ff. [3]) I, S. 130.

Christi zurückkommen, bezeichnet Schleiermacher: „Jesus konnte nicht Gottes Sohn sein ohne zu leiden, und sein Leiden konnte nicht erlösend sein, als nur weil er der Sohn Gottes war" [1]). Wir befinden uns also im vollen Einklang mit Schleiermacher's eignen Gedanken und Absichten, wenn wir seine Passionspredigten als eine weitere Entfaltung seines Zeugnisses vom Sohne Gottes ins Auge fassen. Und zwar wird es sich empfehlen, dies unter den beiden sich ergänzenden Gesichtspunkten zu thun, die Schleiermacher in den eben angeführten Worten selbst angiebt. Wir sehen darum zuerst, wie Jesus nicht Gottes Sohn sein konnte ohne zu leiden.

Wohl war Christus als Sohn Gottes schon geboren, wie das Weihnachtsevangelium verkündet. Aber die Herrlichkeit des Sohnes Gottes, die in unserem Fleisch und Blut uns zu gute offenbar werden sollte, war in dem neugeborenen Kinde noch verborgen [2]). Und als sie dann in dem öffentlichen Berufswirken Jesu ans Licht trat, war sein Todesleiden ein wesentlicher Bestandtheil, ja die Vollendung der Offenbarung der Herrlichkeit des Sohnes Gottes auf Erden. Dies zeigt schon „die Gesinnung, in welcher Christus seinem Leiden entgegenging" [3]). Im Gehorsam gegen seinen Vater ist er ins Leiden gegangen. Nun können wir aber Gehorsam nicht in demjenigen eigentlich beweisen, was uns nur begegnet, sondern nur in demjenigen, was man zu thun hat. Darum, wenn Jesus im Gehorsam gegen seinen Vater seinem Leiden entgegenging, so schließt dies in sich, daß die Uebernahme des Todesleidens Jesu eigene That, eine That seines freien Willens war. Dies entspricht aber auch ganz den thatsächlichen Verhältnissen, wie die Evangelien sie uns schildern. Als Jesus den Abendmahlssaal mit seinen Jüngern verließ, was nöthigte ihn, der seinen Verräther wohl wußte, gerade an den Ort zu gehen, den auch Judas kannte? „Jeder andere Weg stand ihm offen.

[1]) II, S. 270. [2]) I, S. 89.
[3]) Predigt über Joh. 14, 30, 31, II, S. 248—268.

Er hatte mit seinen Jüngern das Passahmahl gefeiert und so waren auch die Pflichten, die ihn in die heilige Stadt gerufen hatten, erfüllt und er hätte können, zu einem ganz entgegengesetzten Ende hinausgehend, sie jetzt wieder verlassen und wäre so auch seinen Feinden entgangen"[1]). Freilich entsteht nun sofort die Frage, inwiefern Jesus darin, daß er sich freiwillig seinen Todfeinden in die Hände lieferte, den Gehorsam gegen das Gebot seines Vaters bewies. Ist es denn nicht eine allgemeine Pflicht und dem göttlichen Willen gemäß, daß wir uns unserem Beruf erhalten sollten? Und hat nicht Gott jeden Menschen in dieser Beziehung seiner eigenen Sorgfalt, seinem Verstande, seiner Ueberlegung anvertraut? Ja hat nicht Christus selbst in andren Fällen demgemäß gehandelt, wenn er mehr als einmal der Wuth seiner Feinde sich entzog? — Wollten wir aber meinen, daß Christus hier unter einem andren Gesetz gestanden habe als wir übrigen Menschen, so würde dies dem widersprechen, daß Christus in seinem Leiden „uns ein Vorbild gelassen hat, daß wir sollen nachfolgen seinen Fußtapfen". Näher betrachtet aber ist zu einer solchen Annahme auch gar kein Anlaß vorhanden. Vielmehr ist Jesus, als er freiwillig sich denen stellte, die nach seinem Leben trachteten, einem Gebot seines Vaters gefolgt, wie es für alle menschlichen Verhältnisse gilt. Nicht ein wüthender Volkshaufe war es ja, der jetzt in wilder Aufregung nach seinem Blut dürstete, sondern die rechtmäßige Obrigkeit seines Volkes zog ihn vor ihr Forum. Schon wenn einzelne von den Mitgliedern des hohen Rathes ihre Diener aussandten, um ihn zu greifen, hatte er sich ihnen nicht entzogen und damit anerkannt, daß alle Obrigkeit von Gottes wegen ihres Amtes waltet. Wie dürfte er sich da jetzt, da der gesammte hohe Rath auf Grunde eines rechtskräftigen Beschlusses gegen ihn vorging, durch die Flucht seiner Botmäßigkeit entziehen? Nein, nachdem der Vater ihn in seinem äußeren Leben als ein Glied des israelitischen Volkes unter das Gesetz als den Inbegriff dessen, was in diesem Volke Rechtens war, gestellt hatte, war es auch das Gebot seines Vaters an ihn, angesichts des Todes sich der Obrigkeit zu unterwerfen, wenn sie von dem Recht Gebrauch machte, das ihr von Gottes wegen zustand. So

[1]) II S. 252.

erwies sich denn Jesus in der freiwilligen Uebernahme seines Leidens und Todes als der wahrhaftige Sohn Gottes, der sich durch nichts in der Welt abhalten ließ, den Willen Gottes, seines Vaters, zu erfüllen.

Aber die Gesinnung, in der Christus dem Leiden entgegen ging, war mehr als Gehorsam gegen seinen Vater, sie war kindliche Liebe zu ihm, deren „ganzer Umfang und ganze Innigkeit" sich eben in der freiwilligen Dahingabe in den Tod offenbarte. Aber was ist noch außer dem Gehorsam, der ja doch der eigentliche, nächste, unmittelbarste Ausdruck der kindlichen Liebe ist, das Wesen der letzteren? Wahren treuen Gehorsam nennen wir auch das noch, wenn man sich mit noch widerstrebendem Gemüth, weil Sinn und Lust auf etwas andres gerichtet ist, einem Gebote unterwirft. Die mit dem Gehorsam verknüpfte Liebe aber „zeigt sich vor durch das Vertrauen, durch die Zuversicht, der Wille des Gebietenden sei gewiß gut, er könne nichts anderes wollen als Heil und Segen" [1]). So zeigte sich denn auch die Liebe des Erlösers „durch die frohe Zustimmung, mit welcher er in dies Gebot seines Vaters einging" [2]). In der Erfüllung des Gebotes, willig den von den Wächtern des Gesetzes beschlossenen Tod zu erleiden, erkannte Jesus das gottgewollte Mittel, die Menschen vom „Gesetz" zu erlösen und mit ihnen einen neuen Bund (vgl. die Abendmahlsworte) aufzurichten. War unter dem alten Bund ein solcher Widerspruch möglich, daß der allezeit dem Willen des Vaters gehorsame Sohn Gottes durch die von Gott eingesetzten Wächter des Gesetzes starb, so mußte diese Erkenntniß die Gewalt des Gesetzes über die Jünger Jesu brechen und ihnen zeigen, daß Gott es mit ihnen auf einen neuen Bund, nicht wie die vorige war, abgesehen hatte, auf den Bund, da er durch seinen Sohn sein Gesetz in die Herzen der Menschen schreibt. Und wenn dann Jesus diese selige Folge seines Todes voraussah, eröffnete sich ihm dann nicht zugleich der Ausblick in eine neue herrliche Zeit, die für die sündigen Menschen mit seinem Tode anbrach? Darum konnte denn Jesus mit der froheſten Zustimmung das Gebot seines Vaters, sich den Händen seiner Todfeinde zu überliefern, erfüllen. Und es ist der

[1]) I, S. 259. [2]) ibid.

Ausdruck dieser seiner innersten Zustimmung zum Willen des Vaters, seiner dem Vater ganz vertrauenden Liebe, in der er seinem Leiden entgegen ging, wenn er immer wieder seine Jünger auf das von der Schrift bezeugte göttliche Muß seines Todes hinwies[1]). In solcher mit seinem Gehorsam bis zum Tode verknüpften Liebe Christi zum Vater offenbart sich nun aber auch erst ganz die Herrlichkeit des Sohnes Gottes, der in seinem innersten Wesen und Willen mit dem Vater eins ist und sich darum im Besitz einer über alles erhabenen und alles kräftig beherrschenden Macht weiß[2]). Und diese Gesinnung gehorsamer Liebe, in der Christus dem Leiden entgegenging, und aus der uns die Herrlichkeit des Sohnes Gottes entgegenstrahlt, hat er denn auf Schritt und Tritt im Leiden selbst bis zur letzten Todesnoth bewährt. Gleich im Garten Gethsemane, als Judas mit seiner Schaar herbeikommt, tröstet er sich des in der Schrift verkündeten Rathschlusses Gottes und weist seine Jünger zurecht, die in verkehrtem, menschlichem Eifer ihn von dem Pfad des Gehorsams ablenken möchten[3]). Den Sendboten der Obrigkeit aber tritt er in dem Bewußtsein völliger Sündenreinheit mit seinem Selbstzeugniß gegenüber, „das ja allein die Menschen unauflöslich an ihn zu binden und bei ihm festzuhalten im Stande war" [4]). Nur deswegen ist es ein allgemeiner Grundsatz, daß man Keinem so leicht in eigener Sache glauben soll, „weil wir überall Sünde voraussetzen und in Verbindung mit der Sünde auch den Irrthum, und beide am kräftigsten und gewöhnlichsten darin sich offenbarend, daß der Mensch sich täuscht über sich selbst und daß er auch nicht selten andere täuscht" [5]). Dagegen konnte der Sündenreine Glauben verlangen für sein Zeugniß. Denn so oft er von sich selbst zeugt, „redet und handelt er aus dem Bewußtsein seiner eigenthümlichen Kraft, aus dem Bewußtsein, daß er die Wahrheit sei und das Licht der Welt" [6]). Am Kreuze aber finden wir in Jesus die gehorsame Liebe des Sohnes Gottes in ihrer herrlichsten Offenbarung. Wohl bricht er, als die Schmerzen ihren Gipfel-

---

[1]) I, S. 202 f. [2]) II, S. 270. [3]) I, S. 202.
[4]) I, S. 194, cf. Matth. 26, 55. [5]) I, S. 195.
[6]) ibid.

punkt erreicht haben und er sich von jeder sichtbaren Hilfe Gottes verlassen sieht, in die Anfangsworte des 22. Psalms aus: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?"[1]). Aber zeigt sich nicht darin, daß Jesus eines Schriftwortes sich bedient, um seinem innersten Gefühl Ausdruck zu verleihen, eines Wortes überdies, dem der frohe Ausblick auf den endlichen Sieg der Sache Gottes folgt[2]), daß der Sohn Gottes auch jetzt im Innersten eins ist mit dem Willen des Vaters, und demselben freudig zustimmt? Der untrüglichste Beweis aber, daß er mitten in den furchtbarsten Leiden den Willen des Vaters, der auf Heil und Segen geht, klar erkennt, ist, daß er am Kreuz in seinem Erlöserberuf thätig ist und die Sünde der Menschen im Lichte der ewigen göttlichen Liebe als Unwissenheit beurtheilt[3]). Darum konnte denn auch Jesus, als der Tod an ihn herantrat, im Vollsinn des Wortes ausrufen, daß alles „vollbracht" sei. Denn er war sich bewußt, daß er jetzt alles Gebot, das ihm der Vater für sein irdisches Leben gegeben, erfüllt habe[4]). Indem er aber in solchem vollkommnen Gehorsam bis zuletzt dem Gebot seines Vaters als einem guten, zugestimmt und darin den ewigen Liebesrathschluß des Vaters erkannt hatte, sah er im Augenblick seines Todes im Geist auch diesen göttlichen Rathschluß schon vollbracht[5]). Denn nun war göttliches Licht und Recht inmitten der sündigen Menschheit durch den Sohn offenbar geworden und der neue Bund, der das vollkommne Heil bringt, aufgerichtet. Der Tod selbst hatte damit für Jesus allen Schrecken verloren. Er war ihm im Grunde nichts andres als jeder Uebergang von einem Augenblick seines bisherigen Lebens zum anderen. Wie Jesus sich bei jedem solchen Uebergang von der Liebe und Allmacht seines Vaters getragen wußte, so auch jetzt beim Uebergang von seinem irdischen Leben zum Zustande der Erhöhung. Der Unterschied zwischen beiden verschwand ihm in dem Bewußtsein völligen Einsseins mit dem Vater.

So konnte in der That Jesus der Sohn Gottes nicht sein ohne zu leiden, denn erst im Leiden offenbarte er sich vollkommen

[1]) II, S. 217—247. [2]) Vgl. Ps. 23, 22 ff. [3]) II, S. 280 ff.
[4]) I, S. 233 ff. [5]) I, S. 239 ff.

als das Ebenbild des göttlichen Wesens, als der, welcher nur des Vaters Werke thut und durch nichts in der Welt von der Liebe des Vaters geschieden werden kann, weil er, innerlich frei von allem Gesetz d. h. von aller dem Willen vorauseilenden Erkenntniß des Guten, auch frei ist von aller Gemeinschaft mit der Sünde.

Eben auf dieser vollkommnen Offenbarung der Herrlichkeit des Sohnes Gottes im Todesleiden beruht nun einzig und allein die erlösende Kraft desselben, so gewiß unsre Erlösung von Gesetz und Sünde nur dadurch zu Stande kommt, daß der Sohn Gottes in unsrem menschlichen Fleisch und Blut erschienen ist[1]). Die besondre Bedeutung des Todesleidens Jesu für unsere Erlösung besteht aber darin, daß, weil in demselben die ganze Fülle der allmächtigen göttlichen Liebe des Sohnes Gottes in unserem Menschendasein kund geworden ist, es keiner weiteren erlösenden Thaten Gottes in der menschlichen Geschichte bedarf, durch welche neue, in Christus noch nicht beschlossene Gotteskräfte mitgetheilt würden. Insofern ist das Todesleiden Jesu, wie die Vollendung der Offenbarung der Herrlichkeit des Sohnes Gottes, so auch die Vollendung unserer Erlösung. Im Einzelnen sahen wir schon, wie die Vollendung des Sohnesgehorsams Jesu in der freiwilligen Uebernahme des Leidens, das die Mächte des Gesetzes über ihn brachten, die Gewalt des Gesetzes über die Herzen der Menschen endgiltig bricht. Nicht minder aber erweist sich der Kreuzestod Jesu als der vollkommne Sieg des Sohnes Gottes über die Sünde und zwar, insofern er das Ende aller Opfer ist[2]). Indem beim Tode Jesu nicht nur alle Hauptgestalten menschlicher Sünde zusammen wirkten[3]), sondern auch letztere in der Verwerfung des in seiner Herrlichkeit sich offenbarenden Sohnes Gottes ihr größtes Werk vollbrachte und sich in ihrer ganzen Stärke und Vollendung zeigte, ist hier ein „vollkommenes Bewußtsein, eine wahre Erkenntniß der Sünde hervorgebracht“[4]).

---

[1]) Vgl. die Adventspredigten.

[2]) S. die Predigt über Hebr. 10, 8—12, I, S. 269—294.

[3]) Vgl. auch I, S. 174 ff. [4]) I, S. 276, cf. II, S. 277.

Wenn daher unter dem Gesetz, das mit seinen Einzelgeboten und -verboten immer nur vereinzelte und unvollkommene Erkenntniß der Sünde bewirkte, es einer steten Erneuerung des Gedächtnisses der Sünde durch die Opfer bedurfte, so bedarf es, seitdem die Sünde am Kreuz des Sohnes Gottes als Feindschaft wider Gott[1]) vollkommen offenbar geworden ist, dessen nicht mehr. Aber noch in anderer Beziehung ist der Tod Christi das Ende aller Opfer. Er nimmt nämlich die Sünde weg, was das Opfer überhaupt nicht vermochte. Und zwar geschieht dies in zwiefacher Weise. Indem im Tode Jesu des Sohnes Gottes sein göttliches Leben ganz offenbar wird und in uns ein neues gottgefälliges Leben erweckt, lösen wir uns von der inneren Gemeinschaft mit der Sünde, oder wie der Apostel Paulus sagt, sterben wir mit Christus der Sünde zu einem Male. Damit ist dann aber zugleich auch die Schuld unserer Sünde getilgt, indem Gottes Urtheil über das Verhältniß, in das uns die Sünde zu ihm versetzt, ein anderes geworden ist[2]). Gott sieht uns in seinem Sohne, dessen Leben unser Leben geworden ist, als los von der Sünde an und liebt uns in ihm als seine Kinder. So bringt der Tod Jesu die vollkommne Erlösung von der Sünde denen, die an den Namen des Sohnes Gottes glauben. Ebendarum aber mußte er auch die vollkommne Erkenntniß der Sünde bringen, ohne die eine völlige innere Lösung von ihr nicht möglich ist.

Für die durch den Tod Christi von der Sünde vollkommen Erlösten ist derselbe auch die Erlösung von allen Schrecken des Todes. In der innigsten Lebensgemeinschaft mit dem Sohne Gottes „theilen sie mit ihm die Herrlichkeit der Gegenwart Gottes in der Seele, die eben die Unsterblichkeit und das Leben ist, das Christus an das Licht gebracht hat“ [3])

---

[1]) I, S. 292.

[2]) Charakteristisch ist hier für Schleiermacher's Betrachtungsweise, daß er nicht blos die Unzertrennlichkeit der Lebenserneuerung und der Sündenvergebung durch Christus aussagt, sondern letztere als die Folge aus ersterer ableitet, anstatt mit den Reformatoren direkt aus der Erfahrung der göttlichen Sünderliebe in Christus.

[3]) I, S. 223.

und empfehlen darum im Augenblick des Todes mit ihm ihren Geist in des Vaters Hände, wie sie „in jedem Augenblick ihres Lebens schon getrost aus dem Irdischen und Vergänglichen ins Ewige geflohen sind und sich von der Welt getrennt haben, um sich zu versenken in das Meer der ewigen göttlichen Liebe" [1]).

IV.

War Christus als der Sohn Gottes schon geboren, um sodann während seines irdischen Berufslebens, das im Kreuzestode sich vollendete, in der ganze Fülle seiner göttlichen Herrlichkeit offenbar zu werden, so kann seine Auferweckung vom Tode nicht die Bedeutung haben, daß er durch dieselbe erst zum Herrn und Christ geworden ist [2])". Der wunderbare, für das menschliche Auge in ein geheimnißvolles Dunkel gehüllte Vorgang, vermöge dessen der Heilige Gottes die Verwesung nicht sehen durfte, war vielmehr „das gleichsam laut ausgesprochene göttliche Urtheil über diejenigen, die ihn zum Tode gebracht hatten, eine außerordentliche göttliche That, wodurch eben jene menschliche Handlung widerrufen und aufgehoben wurde; also diejenige That, durch welche Gott sich nach menschlicher Weise und für die Schwachheit der Menschen freilich, aber so deutlich und bestimmt, wie es für diese wohl auf andere Weise nicht hätte geschehen können, zu dem aufs neue bekannte, den die Menschen, an die er gesandt gewesen war, verworfen hatten und getödtet. Die Auferweckung Christi war sozusagen die letzte göttliche Stimme, welche ausrief: Das ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe" [3]). Oder mit anderen Worten: sie war die äußere Vollendung seiner Verklärung [4]), das äußere Siegel der Verherrlichung des Sohnes Gottes in seinem Tode. —

Andererseits war „die Auferstehung des Herrn den Aposteln zugleich schon seine Erhöhung (Apg. 10, 40—42), der Sieg über den Tod auch zugleich der Anfang seiner himmlischen Herrlichkeit" [5]). Denn ein sichtbarer Vorgang

---

1) I, S. 267. 2) II, S. 340. 3) II, S. 343.
4) II, S. 344. 5) II, S. 346.

war seine Himmelfahrt nicht, und die Apg. 1 berichtete Erscheinung des Herrn vor den Seinen war nur das Ende seiner irdischen Erscheinung[1]). Das neue Leben des vom Tode auferweckten Sohnes Gottes konnte nur das Leben in der himmlischen Herrlichkeit Gottes sein. So hat denn der wunderbare, geheimnißvolle Vorgang, daß der Heilige Gottes die Verwesung nicht sah, als eine den besonderen Bedürfnissen der ersten Jünger entsprechende göttliche Machtthat, seine Bedeutung vornehmlich darin, daß durch denselben die anfänglich im Glauben so schwachen Apostel die gewaltigen Zeugen seiner Auferstehung wurden, deren die christliche Gemeine in ihren Anfängen bedurfte[2]). Als solche ist sie zugleich das erste Glied einer langen Kette von ähnlichen Erweisungen der göttlichen Gnade und Milde, „wodurch Gott in dem Verfolg der Ausbreitung des Christenthums der menschlichen Schwachheit zu Hilfe kommt" [3]).

Demgemäß ist dann für Schleiermacher der Hauptinhalt unserer Osterbotschaft, wie nach seiner Ueberzeugung auch schon der der Apostel[4]), das himmlische Leben des durch seine Auferweckung erhöhten Gottessohnes. Dieses himmlische Leben des Erlösers ist nun aber seinem Inhalt nach kein anderes als das göttliche Herrlichkeitsleben des Sohnes Gottes auf Erden. Verändert ist nur seine Wirkungsweise, indem es, aller irdischen Schranken entledigt, sich ungehemmt in seiner allmächtigen erlösenden Liebe unter den Menschen auszuwirken vermag. Darum sind wir Nachgebornen im Verhältniß zu den ersten Jüngern in Wahrheit auch nicht verkürzt, obwohl wir der sichtbaren Erscheinungen des Auferstandnen entbehren. Auch jetzt weilt der lebendige Erlöser inmitten der Seinen und giebt ihnen seine Nähe in thatkräftiger Weise zu erkennen und zwar thut er dies wie in den 40 Tagen nach der Auferstehung auf zwei Weisen, die aufs engste mit einander zusammenhängen und einander ergänzen: durch die Schrift und durch unmittelbare Bekundungen seiner Nähe[5]).

---

[1]) I, S. 344. [2]) II, S. 334 f.

[3]) II, S. 337. [4]) II, S. 354 f.

[5]) Vgl. die Predigt am zweiten Ostertag über Luc. 24, 30—32, I, S. 314 bis 332. Dazu vgl. die Himmelfahrtspredigt II, 417—430.

Wie der lebendige Sohn Gottes noch heute als der Erlöser durch die Schrift wirkt, sagt unser aller Erfahrung. Nachdrücklich hervorzuheben ist aber, daß, weil es sich um eine Wirkung seiner Person handelt, innerhalb der heiligen Schrift in erster Linie das N. T., welches den im Fleisch geoffenbarten Sohn Gottes vor Augen stellt, das Organ seines Wirkens ist und erst in zweiter Linie das A. T., sofern wir es im Lichte von jenem betrachten. Die Wirkungen Christi durch die Schrift sind nun aber die ursprünglichen, ohne deren Vermittlung es überhaupt keine realen Wirkungen des lebendigen Gottessohnes in der christlichen Gemeinde gäbe, so gewiß seine Herrlichkeit auf vollkommne Weise und endgiltig in seinem irdischen Wirken, wie es uns die Schrift vorhält, offenbar geworden ist.

Aber wird nun diese Wirksamkeit Christi durch das Wort in ihrer eigenthümlichen Natur festgehalten in der Gemeinschaft der Gläubigen, „so bildet sich der ursprüngliche Eindruck immer wieder aufs neue den einzelnen Gemüthern ein und wird in ihnen bei besonderen Veranlassungen auf ausgezeichnete Weise wirksam in jenem Frieden der Seele, in jener Gewißheit des Herzens, daß nichts in der Welt uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die da ist in Christo Jesu“ [1]). „Wenn wir redlich forschend lange gezweifelt haben, was hie oder da recht sei und wahr, dann wird in demselben Augenblick der Zweifel sich lösen und Christus wird uns besonders nahe sein zur Gewährleistung, daß das Herz fest geworden ist in ihm und durch ihn, daß, was wir gefunden oder beschlossen haben, seinem Geist und Sinne gemäß ist. Wenn wir irgend einer Versuchung glücklich widerstanden haben in der Kraft des Glaubens und des Gebetes, dann wird uns auch Christus besonders klar sein und uns zurufen: gehe hin in Frieden, dein Glaube hat dir geholfen; oder auch nach hartem Kampf wird sein plötzlich hervortretendes Bild uns mahnen, daß er gestorben ist um uns von der Sünde zu befreien, und das wird den Ausschlag geben für den guten Geist in uns. Wenn wir in uns

---

[1]) I, S. 328.

fühlen eine allen irdischen Schmerz besänftigende Ruhe, wenn wir mit einer höheren Gewalt der Liebe hingezogen werden zum Ganzen oder zu einzelnen: dann ist uns auch Christus besonders nahe, der das Band aller Liebe ist und der uns über alles Irdische erhebt und zu sich zieht"[1]). Oder sollte uns ein Vorwurf der Schwärmerei treffen können, wenn wir solche unmittelbare Wirkungen des auferstandenen und erhöhten Herrn behaupten? Sollte Christus in dieser Beziehung weniger vermögen als uns leiblich ferne geliebte Menschen, auch solche, die nicht mehr hienieden sind, deren Wirkungen wir ohne Vermittlung des geschriebenen Wortes in unserem Innern verspüren?[2]).

Wohl würden wir in verderbliche Schwärmerei gerathen, wollten wir uns diesen unmittelbaren Wirkungen des Erlösers allein hingeben und das Wort der Schrift, das „das ursprüngliche Zeugniß vom Leben und Dasein des Sohnes Gottes" sowie „die ersten Grundzüge aller christlichen Ordnung des Glaubens enthält"[3]) gering achten. Keiner rühme sich unmittelbarer Einwirkungen des Herrn, der sie nicht immer prüfen lasse in der Gemeine des Herrn an der Richtschnur der Schrift. Ebenso aber sollen wir nicht vergessen, daß in der Christenheit *die Wirkungen der Schrift der steten Ergänzung durch die unmittelbaren Wirkungen des Herrn bedürfen.* Denn wie nothwendig auch die Wirkungen der Schrift sind, um uns vor Trübungen des Glaubens zu bewahren und den guten Kampf um die Reinheit der Lehre zu kämpfen, wie leicht würde dieser Kampf ohne die unmittelbaren Wirkungen Christi ein solcher werden, da die Liebe Christi uns nicht drängt und wir einem todten Buchstabenglauben verfallen sind. Und wenn wir bedenken, wie groß die Schwierigkeiten der Schriftauslegung sind, und wie groß darum die Gefahr willkürlicher Eintragungen ist, vor der wir uns durch keine äußeren Hilfsmittel schützen können, — wie unentbehrlich sind da die von der geistigen Gegenwart Christi ausgehenden in der *Ganzheit seines Wesens und seiner Erscheinung* gegründeten Wirkungen, die von innen heraus

---

[1]) II, S. 427 f. [2]) Vgl. I, S. 328. [3]) I, S. 336.

der Verfälschung der Schrift entgegenwirken! Freilich sind die Gaben in dieser Hinsicht verschieden vertheilt innerhalb der Kirche Christi [1]). Nicht ist jedem einzelnen das gleiche Maß von beiderlei Wirkungen gegeben. Aber auch dies zum Heil der Gemeinde! Darum halte sich Jeder vorzüglich in dem, dazu er berufen ist, halte sich aber auch allezeit offen für das, was das vorzügliche Gut des andren ist. „Dann wird bei aller Verschiedenheit in der inneren Führung der einzelnen doch keine Trennung der Gemeinschaft erfolgen. Dann wird jeder ebensowohl dasjenige, was er selbst unmittelbar erfährt, als auch das, was andere als ihren eigenthümlichen Segen rühmen auf den Einen zurückführen, von welchem beides kommt und der in beidem geehrt sein will [2])." So erfüllt sich die Verheißung des Herrn, daß er bei den Seinen sein werde alle Tage bis an der Welt Ende. Diese Erfüllung aber beruht zuletzt einzig und allein darauf, daß die Herrlichkeit des Sohnes Gottes in vollkommner Weise im irdischen Leben Jesu unter uns Wohnung gemacht hat. Zugleich mit jener tröstlichen Verheißung erfüllt sich unausbleiblich die ernste Voraussage, daß er als der Erhöhte zum Gericht kommen werde schon jetzt je mehr und mehr; denn „das Licht ist das Gericht" und „wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe, wer aber nicht hat, von dem wird auch genommen werden, was er hat [3]).

V.

Wenn in der Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden die Weisheit und Liebe des allmächtigen Gottes selbst inmitten unseres Geschlechts Wohnung gemacht hat, um uns eine ewige Erlösung zu bringen, und durch die Auferweckung und Erhöhung Christi alle Schranken, in welche die irdische Leiblichkeit Jesu ihre Wirksamkeit einengte, dahin gefallen sind, so ist es nun das Werk des göttlichen Geistes, der über die christliche Gemeinschaft ausgegossen und in ihr und durch sie wirksam ist, das ewige Leben des Sohnes Gottes den Menschen zuzueignen. Er thut dies, indem er ihnen „Christum verklärt" [4]). Weil es sich nun

[1]) I, S. 337. [2]) I, S. 340 f.
[3]) Joh. 3, 19. Mtth. 13, 12. Vgl. II, S. 430 ff. [4]) II, S. 467.

dabei um nichts Geringeres handelt als eine „neue Schöpfung"[1]), d. h. um die Hervorbringung eines neuen Menschenwesens, wie es außer Christus bis dahin nicht da war, so waren die ersten, Christum verklärenden Wirkungen des göttlichen Geistes von wunderbaren Kraftwirkungen begleitet. Seitdem aber jenes „neue Gotteswesen" einmal in das geschichtliche Dasein getreten ist, „stand die neue Welt da, zu ihrer weiteren Entwicklung bereit, wie Gott der Herr sie gedacht hatte in seinem ewigen Rath, und nun begann das Werk seiner gütigen Behütung, seiner segensreichen Erhaltung über dieses neue Leben, und immer mehr nahm dasselbe die Gestaltung einer in Ordnung fortschreitenden, gesetzmäßig zu geschichtlichem Gedeihen sich entwickelnden und wachsenden geistigen Natur an"[2]).

Die Verklärung Christi durch den Geist ist eine dreifache. Zuvörderst verklärt der göttliche Geist den Erlöser dadurch, daß er uns immer aufs Neue und immer heller mit dem Bewußtsein der göttlichen Würde desselben erfüllt[3]). Dies könnte freilich zweifelhaft erscheinen, wenn wir die Geschichte der christlichen Kirche ansehen. Da ist Jahrhunderte hindurch aufs Heftigste um die göttliche Würde des Erlösers gestritten worden und nicht immer

---

[1]) II, S. 445.

[2]) II, S. 446 f. Vgl. I, S. 435 ff. und besonders S. 439: „Darum sind die Gaben der Natur nur Gaben auf Hoffnung bis der eine Geist komme, der Geist von oben, der allein sie alle gleichmäßig beseelen kann, indem er sie zuerst zu Einem bindet durch die Liebe, die da ist das Band der Vollkommenheit. Als Gott der Herr mit allen jenen mannigfaltigen Anlagen den Menschen erschaffen hatte zur lebendigen und vernünftigen Seele, konnte er doch nur sagen, daß alles gut sei, weil er schon vorher versehen hatte das Werk der Erlösung von allem Zwiespalt und der Ausgießung des Geistes, der allem in allem, was erst durch ihn eine wahre Gabe wird, einer und derselbige ist, wie zerstreut und zertheilt sie auch seien in dem weiten Gebiet der menschlichen Natur. Nichts giebt es in derselben, was dieser Geist sich nicht aneignen könnte und was durch ihn nicht eine Gabe würde zum gemeinen Nutz in dem Reiche Gottes. Da wird nichts übersehen und nichts verschmäht; die Freude an dem Reiche Gottes und der Trieb und Drang, es zu bauen, vereinigt alles."

[3]) II, S. 470 ff.

mit geistlichen Waffen. „Haben wir wohl den Muth, uns selbst und andere zu überreden, was aus einem solchen Streit zuletzt siegreich hervorging, sei ein reines Werk des göttlichen Geistes?" Wohl stehen jene Formeln und Bestimmungen in unseren Bekenntnißschriften verzeichnet. „Aber wenn wir uns fragen, wie tief sie denn in das Leben der Gläubigen eingreifen, wie stetig wir uns ihrer bewußt sind, oder wie hilfreich sie sich uns zeigen für unsere Erkenntniß des Erlösers, so müssen wir gestehen, sie sind schon lange ein toter Buchstabe für uns geworden. Und wenn wir — fährt nun Schleiermacher fort, mitten heraus aus dem Kampf der neu erwachenden Orthodoxie mit dem alternden Rationalismus — den gegenwärtigen Zustand der Christen betrachten, wie sind sie getheilt unter sich in zwei heftig mit einander streitende Heere! Die Einen auf das Eifrigste bemüht, die göttliche Würde des Erlösers hervorzuheben dadurch, daß sie jenen alten Ausdrücken und Formen wieder aufs Neue Geltung zu verschaffen suchen in den Gedanken der Christen: die anderen darauf bedacht, ihn darzustellen rein als einen Menschen unter Menschen wandelnd, und nur als einen solchen zu dem allgemeinen Besten von Gott gesandt. Und wie spricht jede Partei sich selbst zu, sie allein sei im Besitz der Wahrheit, welche den Erlöser verklärt. Die eine beruft sich darauf, daß sie ihn über alles andere erhebe, die andere darauf, daß sie ihn so geltend mache, wie er selbst habe gelten wollen"[1]). Ueberdies aber wirft jeder Theil dem anderen muthwillige Verleugnung der Wahrheit vor. Und angesichts all dieses Streites über die göttliche Würde des Erlösers sollen wir uns noch der fortschreitenden Verklärung desselben durch den Geist Gottes rühmen? Sicherlich. Ohne einen solchen Streit hätten längst die Stimmen derjenigen die Oberhand in der Christenheit gewonnen, welche die Streitenden, und zwar die einen wie die anderen, ihres Wahnes wegen beklagen, sich um Dinge zu erhitzen uud zu bemühen, die den Menschen doch nur von der Erde abziehen und ihm seinen bescheidenen Antheil am Genuß der irdischen Güter verkümmern. Darum „gesegnet sei uns

[1]) II, S. 471.

jener Streit und willkommen als ein großes köstliches Gut, welches Gott uns gegeben hat! Denn er hält uns rege und lebendig, daß wir immer aufs Neue inne werden müssen, wie tief in unserem Herzen die Sehnsucht nach der Gemeinschaft mit dem Ewigen wohnt." „Die sich immer erneuernde Beschäftigung mit den theuern Wahrheiten hat uns bewahrt, daß wir nicht einschlummern inmitten des betäubenden Wesens dieser Welt"[1]). Aber noch mehr. Der Erlöser selbst wird im Streit verklärt. „Denn welches von beiden möchten wir wohl missen? Wäre uns der Erlöser etwas, wenn er nicht unter Menschen gewandelt wäre, rein als ein Mensch? Wäre er uns etwas, wenn wir nicht immer in ihm und immer aufs Neue sowohl mit der tiefsten Bewunderung als mit der innigsten Liebe die Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes vom Vater schauten, d. h. wenn wir ihn nicht immer im Glanz seiner himmlischen Würde erblickten?"[2]). Hieraus geht nun hervor, daß der Geist Gottes Christum stets auch dadurch verklärt, daß er uns immer vertrauter macht mit seinem segensreichen menschlichen Leben. Denn obschon nur eine kleine Zahl „einzelner größtentheils zerstreuter Züge" uns von diesem Leben unter der leitenden Wirksamkeit des göttlichen Geistes aufbehalten ist, so hat dieser Geist doch auch hierin nichts versäumt, um uns Christum zu verklären. Ist doch in jedem einzelnen dieser Züge das eigenthümliche Wesen dieses menschlichen Lebens in seiner Vereinigung mit dem göttlichen Wesen"[3]) zu erkennen. Darum genügen diese wenigen Züge, „um in ihm die göttliche Gesinnung zu finden, in welcher er der Abglanz des ewigen Vaters und das Ebenbild des Höchsten war. Wenn uns nur der Geist der Wahrheit und der Treue in der Liebe zu ihm fest hält, sodaß wir nichts anderes suchen, als ihn in uns auszugestalten"[4])!

Dazu aber verhilft uns derselbe Gottesgeist, indem er uns Christum dadurch verklärt, daß er uns immer vollständiger in den Besitz und Genuß der in dem Sohne Gottes be-

---

[1]) II, S. 473. [2]) II, S. 474.
[3]) II, S. 480 f. [4]) ibid.

schlossenen geistigen Schätze bringt. Diese Schätze sind darin zusammengefaßt, daß der Sohn Gottes „unser Friede geworden ist, indem er uns zurückgeführt hat zu Gott, von welchem wir entfernt waren in unserem eitlen Wandel"[1]). Indem aber der Geist uns Christum verklärt, erschließt er uns zugleich die Tiefen der Gottheit[2]), pflanzt die „innerste Wahrheit des göttlichen Wesens" in unsere Seele[3]), lehrt uns rufen: Abba, lieber Vater![4]) Diese in Christus beschlossenen Tiefen der Gottheit, die der Geist uns enthüllt und zu eigen macht, sind, wie der Apostel I Kor. 2, 12 sagt, nichts anders als „was Gott uns zu Liebe und zu Gefallen gethan hat"[5]). „Der ewige Rathschluß der göttlichen Liebe zum Heil und zur Verherrlichung des Menschen durch die Sendung desjenigen, durch dessen Gerechtigkeit die Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen kommen sollte[6]), weil Gott selbst in ihm war, um die Welt mit sich zu versöhnen[7]); das Dasein eines Reiches Gottes, welches die Pforten der Hölle nicht sollen überwältigen können; das Herabsteigen des Vaters mit dem Sohne, um Wohnung zu machen in den Herzen der Menschen; die Anschauung des Vaters in dem Sohne, welcher das Ebenbild seines Wesens ist und der Abglanz seiner Herrlichkeit: sehet da dieses und was daran hängt ist die unsren Kräften und unsrem Wesen angemessene Entwicklung des einen Großen: daß Gott die Liebe ist, und dieses sind die Tiefen der Gottheit, welche der Geist aus Gott uns eröffnet, daß wir wissen können, was Gott uns zu Liebe gethan hat[8]). Aber freilich es giebt andere Tiefen der Gottheit, welche uns der Geist Gottes nicht offenbart, nach denen uns aber ebenso gelüstet, wie nach dem, was der Geist des Menschen in ihm uns auch nicht offenbart über uns selbst; Geheimnisse der Schöpfung, in welche einzudringen der Geist Gottes uns gar nicht anleitet, sondern dem menschlichen Forschen überläßt, um wie weniges in einer Reihe von Jahrhunderten unser Verstand dem unendlichen Ziele noch näher kommen wird; Geheimnisse des unzugänglichen Lichtes, in welchem nun einmal die menschliche Ver-

[1]) II, S. 482. [2]) I, S. 398. [3]) I, S. 407.
[4]) I, S. 398. [5]) I, S. 412. [6]) Röm. 5, 18.
[7]) II Cor. 5, 19. [8]) I, S. 413.

nunft sich nicht baden, und welches unser Verstand nicht in seine Eimer schöpfen und in seine Formen ausgießen kann — denn wer möchte wohl von unsrem menschlichen Reden über das höchste Wesen entscheiden, wie nahe es der eigentlichen Wahrheit seines Daseins kommt?" [1]) Aber unser Unvermögen in allen diesen Stücken braucht uns nicht daran irre zu machen, daß die durch den Geist uns erschlossene Kenntniß der Tiefen der Gottheit eine „vollkommen hinreichende" ist. Lehrt uns doch der Geist im Sohne Gottes die „innerste Gesinnung" Gottes, das „Grundgesetz und das Maaß alles göttlichen Handelns", die Einheit seines ganzen Wesens erkennen" [2]). „Denn ist Gott die Liebe, so ist auch seine schöpferische Allmacht nichts anderes als der Umfang seiner Liebe; so muß auch alles was zu dem Werke der Schöpfung und zu dem Geschäft der Vorsehung gehört, vornehmlich aus dieser Liebe zu erklären sein" [3]). Darum giebt es keine höhere beseligendere Erkenntniß der Tiefen der Gottheit, als wenn uns der heilige Geist das „Abba, lieber Vater" rufen lehrt.

So vollendet der Geist sein Werk, uns Christum zu verklären, indem er uns das ewige Leben des Sohnes Gottes in seiner Fülle zu eigen macht. Nun kann von den Christen auch in Wahrheit gesagt werden, daß ihr Wandel im Himmel ist. Denn ihr Leben ist das himmlische Leben des Sohnes Gottes, in welchem der Himmel, der uns durch die gegenwärtige menschliche Erkenntniß zerstört oder in unendliche Ferne gerückt erschien, uns wieder nahe gebracht ist [4]). So ist auch die Pfingstbotschaft, wie alle Festbotschaft der Christen zusammengefaßt in dem Zeugniß vom Sohn Gottes, dem Abglanz des göttlichen Wesens, in welchem den Menschen die neue herrliche Welt des ewigen Lebens aufgegangen ist.

Wir sind mit unsrer Darlegung am Schluß. Man hat Schleiermacher oft wesentliche Verkürzungen des reformatorischen Glaubenserbes vorgeworfen. Aber müssen wir nicht viel-

[1]) I, S. 413, 414.
[2]) I, S. 411 u. S. 405.
[3]) I, S. 412.
[4]) II, S. 532—534.

mehr angesichts seines Zeugnisses vom Sohne Gottes sagen, daß er, trotz vorhandener Abweichungen im Einzelnen, festgewurzelt ist in der reformatorischen Verkündigung des paulinischen Evangeliums von der Gnade Gottes in Christo Jesu? Ist es doch, wie wir gesehen, ein Grundgedanke der Festpredigten Schleiermacher's, daß unsere Erlösung von Sünde und Gesetz darauf beruht, daß Jesus der im Fleisch erschienene Sohn Gottes ist. Ja hat nicht hier Schleiermacher die unverkürzte paulinische Lehre von der Freiheit des Christen vom Gesetz für unsre protestantische Theologie nach langer Verdunkelung zuerst wieder ans Licht gebracht? — Es sind die herrlichen Töne echt evangelischen Glaubens, wie sie in Luther's „Freiheit eines Christenmenschen" so machtvoll erklungen sind, die wir hier aufs Neue und in neuen Weisen vernehmen. Und eben darum soll und darf auch heute in den schweren inneren Kämpfen unserer evangelischen Kirche Schleiermacher's Zeugniß vom Sohne Gottes nicht vergessen werden, sondern es soll mithelfen zu ihrem Aufbau auf dem Grunde, der gelegt ist, Christus.

Der religiöse Gehalt von Sacharja 9—14.

Von

R. Eckardt,
Diakonus in Altenburg.

Nach den Forschungen Stade's [1]), deren Ergebnisse im Folgenden als gesichert vorausgesetzt werden, sind die Capitel Sach. 9—14 nicht, wie man bisher annahm, von zwei vorexilischen Verfassern geschrieben, sondern das Werk eines Mannes, der zur Zeit der Diadochenkämpfe lebte. Er steht auf der Grenzscheide zwischen dem untergehenden Prophetismus und dem bereits erstarkten Schriftgelehrtenthum, und zwar sind seine Sympathien bei dem letzteren. Er will kein Prophet sein; was er noch unter seinen Zeitgenossen von Leuten dieser Art findet, das fordert sein Anathema und seine Verachtung heraus. Ihm ist die Prophetie etwas Abgeschlossenes. Alle neuen Weissagungen sind überflüssig, ja Lug und Trug. Sein Werk will nur eine zeitgemäße Zusammenfassung der noch nicht erfüllten älteren prophetischen Stücke sein; im Blicke auf die Gegenwart stellt er aus ihnen ein zwar buntes, aber doch einheitliches Zukunftsbild zusammen.

Er ist also im Wesentlichen Compilator. Und er verarbeitet seinen Stoff im Geiste einer sinkenden Zeit, in der die Herzensfrömmigkeit mehr und mehr von ängstlicher Gesetzlichkeit, die freie Erfassung der göttlichen Heilsgedanken von spitzfindiger Aus- und Einlegekunst überwuchert wird. Aber Niemand, in dem noch ein Funke von prophetischer Geistesverwandtschaft glüht, kann an die

---

[1]) Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft I, 1—97, II, 151—172, 275—309.

großen Träger der gewaltigen Gottesoffenbarungen herantreten, ohne von der Macht ihrer Persönlichkeit ergriffen zu werden: das zeigt auch Deuterosacharja. Obgleich nicht mehr fähig, die prophetische Ethik voll zu würdigen, wird er doch durch das Studium der Propheten über sich selbst hinausgehoben, daß die echte Religiosität immer wieder den Sopherismus durchbricht und auch noch in dieser Verkümmerung ihre unverwüstliche, gottentstammte Kraft erweist.

So ist seine Schrift nicht nur wichtig als Urkunde für die alttestamentliche Religionsgeschichte, sie ist auch werthvoll als Zeugniß für die Macht der Prophetie. Fast könnte man sich versucht fühlen, an der Hand dieses eigenthümlichen Schriftstückes dem Geheimnisse nachzugehen, dem wir auch in unseren Tagen begegnen und das uns am Frappantesten in der römischen Kirche entgegentritt: wie kann ein veräußerlichtes Christenthum, das an der Stelle der Lebensgemeinschaft mit Gott eine Gesetzlichkeit des Verstandes oder des Thuns aufrichtet, doch noch lebendige Frömmigkeit in sich bergen, ja erwecken? Wie Deuterosacharja durch die Berührung mit den großen alttestamentlichen Offenbarungsmedien selbst in gewissem Grade von dem Geiste Gottes erfaßt wird, so wird auch dieser und jener inmitten eines dogmatischen Christenthums durch den geschichtlichen Christus ergriffen, der verhüllt hinter dem Dogmatismus steht, und von der Rechtgläubigkeit zu rechter Gläubigkeit geführt. Vielleicht meint er, in seiner Zustimmung zu den Dogmen die Gewißheit seines Heilsbestandes begründet zu haben, aber in Wahrheit ist es doch die Wirklichkeit Gottes in Christo, die, obschon im Prisma einer Lehre über Christus gebrochen, sein Wesen verklärt.

Doch der religiöse Werth jenes merkwürdigen Schriftstückes, das einem de Wette als ein unlösbar verworrenes Conglomerat verschiedenartigster Bestandtheile erschien, tritt noch deutlicher zu Tage, wenn alle Parallelisirung mit unserer Zeit unterlassen wird. Es dürfte für die praktische Verwendung förderlich sein, die Theologie Deuterosacharjas im Zusammenhange darzustellen. Denn bei dem heutigen Stande der Dinge ist es nichts weniger als einfach, dieses Anhängsel des Zwölfprophetenbuches für die erbau-

liche Behandlung nutzbar zu machen. Wer freilich wie **Hähnelt**[1]) alle Weissagungen direkt auf Christus deutet und neutestamentliche Vorgänge durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort bis in die kleinsten Züge vorausgebildet sieht, ohne eine zeitgeschichtliche Würdigung auch nur anzustreben, der wird nach Herzenslust Betrachtungen anstellen können. Aber es ist dann auch dem willkürlichsten Allegorisiren, Typisiren u. s. w. Thür und Thor geöffnet. Es mag ja auch diese Behandlungsweise ihren Werth haben, nicht zum Mindesten einen poetischen; aber ohne Zweifel wird auch die praktische Auslegung einem Texte gerecht nur dann, wenn sie ihren Ausgang von dem Verständnisse der Sphäre nimmt, der er angehört. Welches ist nun der religiöse Gehalt von Sach. 9—14, wenn man **Stade's** isagogische Resultate anerkennt?

Das Charakteristische des Deuterosacharja ist sein **theokratischer Universalismus**, dem sich bei ihm alle anderen Ideen ein- und unterordnen müssen. Dieser Universalismus giebt zunächst seiner **Gottesidee** ein besonderes Gepräge, wie wir es außer bei ihm nur noch an zwei Stellen finden.

Auf Deuterojesaja und den Priestercodex gründet sich seine Ueberzeugung, daß Jahve der Weltgott ist, hoch erhaben über allem Irdischen und doch die treibende Macht in Allem, was geschieht. Aus seiner Hand ist ja die Welt hervorgegangen, er ist es, „der den Himmel ausgespannt und die Erde gegründet und den Geist des Menschen in dessen Innerem gebildet hat", wie 12, 1 in Anlehnung an Jes. 42, 5 gesagt wird. So müssen denn die Naturkräfte der Aufrichtung einer allumfassenden Theokratie dienstbar sein. Freilich nicht als ob ein planmäßig geordneter Weltlauf schließlich dieses Ergebniß liefern müßte; der Gedanke einer weisheitsvollen Weltordnung, wie er uns Ps. 104, 24 entgegentritt, ist dem Verfasser noch fremd. Vielmehr bedarf es besonderer, nicht unter sich zusammenhängender Wirkungen Jahve's,

---

[1]) **Haehnelt**, Um den Abend wird es licht sein. Leipzig 1891.

um die Heilsgüter hervorzubringen oder um den Kausalnexus zwischen Schuld und Strafe herzustellen. So ist sein Eingreifen nöthig, damit sein Volk in der Heilszeit den fruchtbringenden Regen nicht entbehre 10, 1, und mit Regenmangel plagt er alle Heiden, die nicht zum Laubhüttenfeste nach Jerusalem kommen 14, 18. Das Problem, wie Gott im Gegensatz zu dem gewöhnlichen Naturlaufe Wunder thun kann, liegt noch in weiter Ferne, da Deuterosacharja kaum ein regelmäßiges immanentes Weltwirken Gottes, geschweige Naturgesetze kennt. Er steht darin noch hinter Manchen seiner Zeitgenossen und Vorgänger zurück. Finden wir ja in den Nachtgesichten Sacharjas wenn nicht eine Hypostasirung, so doch eine Personifikation der Naturgewalten, die beständig Gott dienen. Bei Deuterosacharja tritt nach alter Weise mehr die fast willkürliche Allmacht in den Vordergrund, die durch eine große Reihe einzelner Thaten die universelle Theokratie zur Geltung bringt. Zu diesem Zwecke schlägt Jahve im Meere die Wogen 10, 12[1]), läßt die Wasser des Nils austrocknen, schafft Erdbeben 14, 4, wunderbare Finsterniß und Helle 14, 6. 7, Seuchen 14, 12, Blindheit 12, 4 u. s. w.

Und da er den Geist des Menschen gebildet hat 12, 1, so ist er auch der Lenker der Herzen und Gedanken. Von ihm geht aus „Ecke, Nagel, Kriegsbogen, jeder Dränger zumal" — alle Kriegshelden 10, 4, er erregt Zioniten und Javaniten zum Kampfe gegen einander 9, 13, er schlägt die Reiter mit Wahnwitz 12, 4, er sammelt alle Heiden zum Kampfe nach Jerusalem 14, 2. Er ist die bewegende und leitende Macht der ganzen Weltgeschichte: er vernichtet die Macht von Tyrus 9, 4 und aller Heiden, um Israel zu erheben, er giebt die Menschheit in die Gewalt der Könige 11, 6, seine Völkerhirten sind auch die gottlosen Fürsten 13, 7, er stößt sie vom Thron 11, 8 und läßt sie untergehen 11, 8; 13, 7. Dieses Walten im Leben der Völker wird verschieden gedacht, bald vermittelt, bald unvermittelt. 9, 13 sind Juda und Ephraim seine Waffen, 10, 5 ist Juda sein Held, 12, 6 macht er die Gaufürsten Juda's wie ein Feuerbecken unter Holz

---

[1]) Wenn nicht Glossem nach 9, 4.

und wie eine Feuerfackel unter Garben, daneben streitet er aber auch persönlich mit: 9, 14 erscheint er in den Gewitterstürmen des Südens, um seinem Volke zu helfen, 14, 3 zerschmettert er durch seine Erscheinung die siegestrunkenen Feinde.

So ist Jahve in der That schon der allmächtige Weltherrscher, dessen Willen sich nichts widersetzen kann. Aber noch fehlt die allgemeine Anerkennung seiner Herrschaft. Nicht einmal das Bundesvolk dient ausschließlich ihm: es hat in einer allerdings schon fern abliegenden Zeit sich bei Teraphim und Wahrsagern nichtigen Rath erholt und verläßt sich noch jetzt auf eitle Träume, anstatt auf Jahve zu vertrauen 10, 2, und hat darum umherirrend Noth leiden müssen. Die Namen der Götzen sind noch nicht aus dem Lande ausgerottet 13, 2. Doch die Theokratie soll zur Geltung gelangen im heiligen Lande und auf der ganzen Erde. Durch mancherlei Führungen wird Jahve Israel dahin bringen, daß es sein gedenkt in fernen Landen 10, 9, er wird es wieder auf heiligem Boden ansiedeln 10, 10, er wird bewirken, daß es wandelt in seinem Namen 10, 12 und diesen anruft und sagt: Jahve, mein Gott 13, 9. Er wird König sein über das ganze Land, er wird nur Einer sein und sein Name nur Einer 14, 9. Herrlicher denn je thront er dann zu Jerusalem. Nicht nur, daß er das ganze Land wieder erobert, welches sein Volk in seinen glänzendsten Zeiten besessen hatte, er fügt dazu auch noch Aramäa und die ganze Küste 9, 1—7. Ja alle Heiden werden eine Art Vasallenstellung zu ihm einnehmen, den König Jahve Zebaoth anbeten und jährlich einmal nach Jerusalem wallfahrten 14, 6.

Das sind Anschauungen, die Deuterosacharja theils von den Propheten herübernimmt, oft sogar wörtlich sich aneignet, theils parallel weiterbildet. Zion der künftige Mittelpunkt einer Theokratie, welche alle Völker umfaßt — das ist eine Erwartung, die ihm nicht ausschließlich angehört, sondern die Gemeingut der gesammten späteren Prophetie genannt werden muß. *Sein freies geistiges Eigenthum aber ist die Ausdehnung des theokratischen Universalismus auf den ganzen religiösen Bestand seiner Zeit.*

Wenn es 14, 9 heißt: „An diesem Tage wird Jahve Einer sein und sein Name Einer", so läßt sich die ausdrückliche Beifügung des Zusatzes nicht erklären aus einer Polemik gegen bis dahin gleichwerthig geachtete israelitische Gottesnamen. Zwar leitet Oehler die Eigenthümlichkeit der ungefähr gleichzeitigen elohistischen Psalmen aus der Absicht her, daß man durch den prägnanten feierlichen Gebrauch des Elohim im Cultus einer partikularistischen Fassung der Gottesidee, wie sie im Namen Jahve zum Ausdrucke kommen konnte, entgegenarbeiten wollte; dann hätten wir Sach. 14, 9 das Hervortreten einer Gegenströmung. Aber ganz abgesehen davon, daß jene elohistische Redaktion schwerlich aus dem angeführten Grunde geschah, finden wir einmal in der Schrift Deuterosacharjas nicht die leiseste Spur von irgend welchen religiösen Gegensätzen innerhalb des damaligen jüdischen Monotheismus, und sodann kann man den Verfasser lediglich wegen seines Eintretens für den Jahvenamen unmöglich im Verdachte des Partikularismus haben. So bleibt nichts übrig, als die künftig verschwindenden Namen Jahve's auf die Götter der Heiden zu deuten.

„Jahve wird Einer sein", das soll die Erfüllung der klassischen Stelle Deut. 6, 4 werden. In Wirklichkeit verträgt sich diese Auffassung gar nicht mit jenem heiligsten Worte des Bundesvolks, auf das sich Sach. 14, 9 bezieht. Denn dort ist die Einheit Jahves durchaus nicht als ein Ziel hingestellt, das dadurch erreicht werden müßte, daß Jahve von Allen als Gott anerkannt würde, sondern sie ist etwas schlechthin Reales, in sich Fertiges. Wenn Schultz den Sinn jener Stelle wiedergiebt; „Unser Gott hat nicht bald diese, bald jene Erscheinungsweise, sondern nur eine einzige, nämlich als Jahve", so fügt sich dieser Gedanke in die Anschauungen des Deuteronomiums schlechterdings nicht ein. Vielmehr will das Sch'mah entweder besagen: „Jahve unser Gott ist der Einzige, dem das Prädikat Jahve, in dem die wahre Gottesrealität beschlossen ist, wirklich zukommt —" oder, da es ebenfalls sehr fraglich ist, ob man vor Deuterojesaja den Heidengöttern jegliche Existenz abgesprochen hat, wohl noch richtiger: „Jahve unser Gott, Jahve ist Einer", darum fordert er auch die Liebe eines ungetheilten Herzens V. 5.

Deuterosacharja aber ist in der Auffassung des Sch'mah ein Vorläufer von Schultz, nur daß er die Einheit Jahve's als etwas erst Werdendes ansieht. In der Gegenwart wird Jahve noch unter verschiedenen Namen verehrt; denn wie ein Volk auch seinen Gott nennen mag, ohne es zu wissen, betet es in ihm Jahve an. Darum heißt es auch 13, 2, daß die Namen der Götzen ausgerottet werden sollen. Allerdings ist diese Stelle ein ziemlich getreues Citat von Hos. 2, 19; aber wenn zwei dasselbe sagen, so sagen sie nicht dasselbe, das ergiebt die Beleuchtung dieses Citates durch 14, 9. Wenn Hosea sagen will, daß sogar die Namen der Götzen in Vergessenheit gerathen sollen, so meint dagegen Deuterosacharja, daß das Wesen des Götzendienstes in den falschen Namen besteht, und daß deswegen diese Namen durch den Jahvenamen verdrängt werden müssen.

Noch etwas weiter führt die richtige Auslegung einer meistens mißverstandenen Stelle. 9, 1 übersetzt man gewöhnlich: „Denn Jahve hat ein Absehen auf den Menschen." Daß כי ליהוה עין אדם das eigentlich kaum heißen kann, giebt man dabei zu; aber freilich wissen diejenigen, welche die grammatikalisch richtige Uebersetzung geben, den Zusammenhang dann nicht genügend zu erklären. Mag das Vorhergehende heißen: „Auf das Land Hadrach und auf Damaskus senkt sich die Weissagung nieder" oder: „Damaskus ist Jahve's Ruheort" — wie kann das begründet werden mit dem Satze: „Denn das Auge des Menschen und aller Stämme Israels ist auf Jahve gerichtet?" Das ist freilich unerfindlich, wenn man 9—14 für vorexilisch hält. Denn bis zur Wegführung nach Babylonien konnte keine Rede davon sein, daß Jahve, der Nationalgott des kleinen jüdischen Volkes, für die ganze Menschheit im Mittelpunkte des Interesses gestanden hätte. Anders lag die Sache nach der Rückkehr aus dem Exil; man war aufmerksam geworden auf das Volk, das sein Gott so wunderbar errettet hatte und das noch eine große Summe unerfüllter Verheißungen besaß. Man achtete darauf, ob Jahve die geweissagten Großthaten zu vollbringen sich anschicke. So gäbe es einen guten Sinn: Jahve beginnt, den Umkreis des heiligen Landes in Besitz zu nehmen, denn er muß die Wahrheit seiner Verheißungen kund thun, da

alle Welt nach der Erfüllung ausschaut, die Heidenwelt wie das Volk der zwölf Stämme. So wäre die Stelle zu begreifen, wenn wir dem Verfasser einen sehr beschränkten ethnologischen Gesichtskreis beimessen dürften, wie ihn etwa noch Sach. 1—8 zeigt. Aber Deuterosacharja's Blick reicht doch wenigstens bis zu den Javaniten, und selbst wenn darunter nur die nahen Bewohner des Seleuciden- und des Ptolemäerreiches und nicht sämmtliche Griechen gemeint wären, so würde es doch eine starke Uebertreibung sein, wenn behauptet würde, daß diese Menschheit sich der Erfüllung der prophetischen Verheißungen gewärtig hielte. האדם ist ja freilich Jer. 32, 20 auch nur ein Bruchtheil der Heidenschaft, aber dort ist Aegypten die Peripherie, innerhalb welcher sich Israel und האדם befindet. Hier dagegen will die Spannweite die Erde umfassen, darum ist האדם das ganze Heidenthum. Dann aber ist die Stelle nur verständlich von 14, 9 aus: Auf Jahve ist das Auge der Heidenwelt gerichtet, wenn sie auch zu ihren Göttern blickt; die Vollendung seines Weltplans erstrebt sie in wirrem Trachten. Darum will Jahve kommen und die Theokratie aufrichten, an der auch die Heiden Theil haben sollen, die ihm bisher nur verworren dienten. Das Waw steht dann hervorhebend: „Und namentlich auch aller Stämme Israels", weil diese die reinere Erkenntniß und eine reichere Fülle von Verheißungen haben.

Die Heidenschaft in ihren Göttern doch unbewußt Jahve verehrend, in ihrem ruhelosen Forschen und Ringen ihn suchend, ohne sich darüber klar zu sein — fürwahr ein großartiger Gedanke! Deuterosacharja spricht wenn auch noch nicht mit voller Bestimmtheit die Anschauung aus, die wir Act. 17, 27 ungescheut verkündigt finden, und ohne die eine Würdigung des Heidenthums, seiner religiösen Bedürfnisse und Strebungen unmöglich ist. Wie ganz anders mußte sich ein Mann zu den Heiden stellen, der in ihren Göttern verderbte und falsche Formeln für Jahve sah, als ein Deuterojesaja, dem sie nur Nichtse sind! Den ungeheueren praktischen Werth des neuen Gedankens darzulegen, wäre überflüssig. Der große Heidenapostel hat es uns vor Augen geführt, wie diese Auffassung des Heidenthums nutzbar gemacht werden kann.

Aber ist diese Anschauung nicht auf alttestamentlichem Standpunkte unmöglich? Daß in der Zeit, in der Sach. 9—14 verfaßt wurde, dieser Gedanke durchaus nichts Unerhörtes war, sondern gewissermaßen in der Luft lag, zeigen uns zwei andere Stellen. Die eine, Maleachi 1, 11, schon aus der persischen Zeit stammend, mag vielleicht das Denken Deuterosacharjas in jene Richtung gelenkt haben. Doch ist der genannte Gedanke immerhin insofern sein geistiges Eigenthum, als er erst bei ihm als nothwendiges Glied einer Gesammtanschauung hervortritt. Mal. 1, 11 nun wird gesagt, daß vom Aufgang bis zum Niedergang der Sonne Jahve's Name groß ist unter den Heiden, und daß allerorten seinem Namen Rauchopfer und reines Speiseopfer dargebracht werden. Also der heidnische Opfercultus, welchem Gotte er auch immer gelten mag, ist doch schließlich objektiv betrachtet eine unbewußte Verehrung des Einen wahren Gottes, und unter Umständen kann Jahve auch an ihm sein Wohlgefallen haben.

Ein Zeitgenosse Deuterosacharja's hat sich Jes. 26, 13 ähnlich ausgesprochen. Der unbekannte Verfasser von Jes. 24—27, der der griechischen Epoche angehört — er kennt Juden als Bewohner des griechischen Archipels 24, 14—16 — sagt: „Jahve, unser Gott, es herrschen wohl andere Herren über uns denn du; wir gedenken doch allein deiner und deines Namens.“ Die anderen Herren sind nicht Menschen, da diese nicht mit Jahve in Parallele gestellt werden könnten, sondern es sind Götter. Wenn aber von diesen gesagt wird, daß sie über Israeliten herrschen, so kann das nicht heißen, daß Israeliten in einem heidnischen Lande wohnen (vergl. zur Bedeutung von בעל Jer. 3, 14; 31, 31); es liegt mehr darin: die Glieder des Bundesvolkes sind gezwungen, ihnen in irgendwelcher Weise Ehrerbietung zu bezeugen. Sie trösten sich aber damit, daß sie diese Bezeugungen in ihrem Herzen an Jahve richten.

Mal. 1, 11 zeigt eine Anschauung, die konsequent ausgebaut zum Synkretismus und Indifferentismus führen mußte, Jes. 26, 13 eine Weitherzigkeit, die leicht als Deckmantel feiger Gefügigkeit und Verleugnung mißbraucht werden konnte. Und es hat Juden gegeben, die auf diese Abwege gerathen sind. Der Hohepriester

Jason schämte sich nicht, dem Könige Antiochus IV. zu Gefallen dem phönizischen Herakles Opfergaben zu senden. Diese Verirrungen hat der Universalismus Deuterosacharja's vermieden. Waren ihm die Namen der Götzen auch nur falsche Formeln für Jahve, so war er doch weit entfernt, in dem Götzendienste nur einen leicht entschuldbaren Rechenfehler zu sehen. Ihm ist der Name nicht Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsgluth. Vielmehr müssen die Namen der Götzen ausgerottet werden 13, 2, der Götzendienst ist ein Greuel 9, 7, und das Hellenenthum betrachtet er als den gefährlichsten Gegensatz zu dem Volke Jahve's 9, 13, es muß in furchtbarem Kampfe überwunden werden, damit die Theokratie in die Erscheinung treten könne. Mit wahrhaft prophetischem Geiste hat er das Ringen vorausgeschaut, in welchem jene beiden Mächte sich messen sollten, ein Ringen, bei dem es sich in der That um mehr als um Formeln handelte, und das innerhalb des Christenthums sich zum großartigsten Geisterkampfe gestaltete.

Man könnte dieses scheinbare Einlenken in die hergebrachte Be- und Verurtheilung des Heidenthums aus der Scheu vor dem Gesetze erklären. Aber es wird sich zeigen, daß Deuterosacharja trotz aller Hochachtung vor dem Gesetze sich nicht bedenkt, dasselbe umzuändern, wenn es seiner universalistischen Grundanschauung widerspricht. Seine scharfe Polemik gegen den Götzendienst hängt vielmehr zusammen mit seiner Werthung des Namens.

Der göttliche Name bedeutet bei ihm nicht eine Realpräsenz. Der Ausdruck, der vielfach zu dieser Auffassung verleitet hat, kommt bei ihm gar nicht vor: nirgends wird gesagt, daß Jahve seinen Namen „an einem Orte wohnen läßt". Und 14, 9 beweist, daß ihm der Name nicht eine reale Projektion des Wesens sein kann. Wenn Jahve's Name erst Einer werden soll, so kann keine Rede davon sein, daß er bisher schon eine Schechina Gottes gewesen sei; denn wenn auch die Heidengötter nur falsche Namen für Jahve waren, so hätte ja dann an den heidnischen Cultusstätten ebenfalls eine wenn auch beschränkte und unzureichende Gegenwart Gottes stattgefunden! Das ist aber auch für den weitherzigsten Israeliten ein unvollziehbarer Gedanke, für Deutero-

sacharja bei seinem Abscheu gegen den Götzendienst geradezu widersinnig. Was ihm das Verhaßteste ist, der Prophetismus seiner Zeit, das glaubt er nicht besser in seiner Verruchtheit charakterisiren zu können, als indem er es mit der Abgötterei auf eine Stufe stellt 10, 2; 13, 2—6.

Nach zwei Seiten hin ist ihm der Name von Wichtigkeit. Zunächst ist er ihm die menschliche Bezeichnung des Wesens, also die Wortmünze, als die ein Erkenntnißmoment in den geistigen Verkehr tritt. Die Götzennamen sind Ausdrücke einer verirrten Erkenntniß, darum auch irreführend. Mag Deuterosacharja, auf der höheren Warte der wahren Gotteserkenntniß stehend, in der heidnischen Götterverehrung auch noch ein Suchen nach Jahve erblicken, so sieht er doch zugleich, daß Jahve auf diesem verkehrten Wege nicht gefunden wird, sondern daß die Heiden gerade deswegen Jahve nicht als ihren König ehren, weil sie ihm unter falschen Namen dienen. Ob die mißleitete Erkenntniß der Heiden die Frucht eines bösen Willens ist oder ob sie ihren Grund in dem Mangel an Offenbarungsbesitz hat, darüber dürfen wir in dem kurzen Schriftstück keinen Aufschluß erwarten, wenngleich die milde Beurtheilung heidnischer Religiosität es nahe legt, die letztere Meinung bei dem Verfasser zu vermuthen.

Aber das Bekenntniß zu dem Einen Namen Jahve's bedeutet noch mehr als ein Wissen um sein Wesen und ein äußeres Bezeugen dieses Wissens. „Ueber etwas Jemandes Namen nennen" ist ein Hebraismus für „es für Jemandes Eigenthum erklären"[1]). Daher heißt 10, 12 „sie sollen in meinem Namen wandeln" soviel als sie sollen wandeln als Jahve's Eigenthum, indem sie sich gemäß ihrer Gotteserkenntniß in ihrer Lebenshaltung für Jahve bestimmen. Wer dagegen im Namen seines Götzen wandelt, Mi. 4, 5, dessen Leben muß ein verhängnißvoller Irrthum werden, da er es einer verkehrten Idee gemäß einrichtet. So wenig der Israelit jener Zeit, der Jahve's Eigenthum war, zwischen cultischen und ethischen Forderungen des Gesetzes zu unterscheiden wußte, so wenig konnte er auch den Gedanken fassen,

---

[1]) Kautzsch, Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch. 1886, S. 18ff.

daß die Heiden, die sich falschen Göttern zu eigen gegeben hatten, etwa dabei einen gerechten Wandel führen könnten. Und ein Blick auf die Wirklichkeit erwies den engen Zusammenhang zwischen falscher Gottesidee und greuelvollem Wandel thatsächlich. Es war kein beschränkter jüdischer Partikularismus, wenn Deuterosacharja soviel Nachdruck auf den richtigen Gottesnamen legte. Es ist in der That so, daß die Kenntniß dieses Namens die Voraussetzung für eine wirkliche Gemeinschaft mit Gott ist, wie sie 13, 9 beschrieben wird: „Der (geläuterte) dritte Theil wird meinen Namen anrufen, und ich werde ihm antworten; ich spreche: mein Volk ist es, und es wird sprechen: Jahve, mein Gott!" Diese Zugehörigkeit, die sich im Bekennen und Anrufen des Namens ausdrückt, kommt uns am klarsten zum Bewußtsein bei dem Gebete, das Jesus seine Jünger lehrte: in dem neuen Gottesnamen, den Jesus in seiner Person bezeugte, gab sich eine Gemeinschaft des Menschen mit Gott kund, wie sie im Jahvismus nicht möglich war, und darum war die Offenbarung des neuen Namens auch der Anbruch einer neuen Ethik.

---

2. Die centrale Bedeutung, die für Deuterosacharja der konsequente theokratische Universalismus hat, macht sich auch geltend in seiner Stellung zum Gesetz. Diese ist in der verschiedensten Weise aufgefaßt worden; je nachdem man den Verfasser in vorexilische oder in nachexilische Zeit setzte, hat man in seinem Schriftstücke altprophetische Gesinnung oder levitische Heiligkeit gesucht und gefunden.

Er setzt das ganze Gesetz als gültig voraus. Wenn er nicht ausdrücklich Achtung vor demselben fordert oder nicht über Verletzung desselben klagt, so ist daraus nicht zu schließen, daß es zu seiner Zeit noch nicht existirte, sondern daß in Folge der anerkannten Autorität des Gesetzes kein Grund dazu vorlag, dieselbe besonders zu betonen. Denn es ist nicht zu bezweifeln, daß er das ganze Gesetz kannte; nicht nur bezieht er sich auf seine Forderungen, sondern die levitischen Begriffe sind ihm so geläufig, daß er sie als allgemein verständliche und gebräuchliche Ausdrücke ohne

Weiteres verwendet, so z. B. das Bild des Opfers 9, 15 nach Lev. 1, 5; 4, 25.

Auf Deuteron. 23, 2 wird 9, 6 Bezug genommen; an beiden Stellen wird, allerdings in entgegengesetztem Sinne, die Frage entschieden, ob die Bastarde zur Gemeinde Jahve's gehören sollen. 13, 3 in seiner Identifizirung von Götzendienst und Pseudoprophetismus und in der Gleichstellung der Strafe für beide ist unbestreitbar eine Erinnerung an Dt. 13, 1—6. 12, 4 werden die Worte der Fluchformel Dt. 28, 28 verwerthet, 14, 11 wird als bisherige Strafe der Abgötterei der Cherem nach Dt. 13, 16—18 erwähnt. Die Bezeichnung der Engel als Heilige Jahve's weist auf Dt. 33, 2.

Aber auch mit dem Priestercodex und seinen Ordnungen ist der Verfasser vertraut. So ist die Niddah 13, 1 ein Begriff, der im Priestercodex häufig vorkommt z. B. Lev. 12, 2 und besonders Cap. 15. Das Reinigungswasser ist eine Einrichtung, die Num. 19 besprochen wird. Daß ferner die Schellen der Rosse 14, 20 die Aufschrift „Jahve heilig" tragen sollen, leitet sich her aus Ex. 28, 36, und ebenso beziehen sich die Ausführungen über Opferschalen und Kochtöpfe 14, 20, 21 auf bestehende levitische Unterscheidungen. Das Blutverbot 9, 7 geht zurück auf Gen. 9, 4; Lev. 19, 26.

Daß auch die jahvistische Quelle und das elohistische Werk dem Verfasser nicht fremd waren, zeigen die Berührungen von 10, 10 mit Jos. 17, 16: „und es wird nicht für sie ausreichen" (das Gebirge Ephraim), und von 9, 11 mit Ex. 24, 8: „das Blut des Bundes". Daraus läßt sich schließen, daß der ganze Hexateuch ihm vorgelegen hat.

Er hat sich denn auch den Einwirkungen des „Gesetzes" nicht entziehen können. Die Betonung innerlicher Frömmigkeit, wie wir sie bei den Propheten finden, klingt bei ihm nur noch in einem schwachen Wiederhall nach. Es ist gewiß nicht zufällig, daß von Sünde bei ihm nur einmal 13, 1 die Rede ist; wenn auch von bösen Hirten gesprochen wird, wenn auch eine furchtbare Läuterung des Volkes in Aussicht gestellt wird — nirgends vernehmen wir einen Bußruf. Die schweren Gerichte, die noch

über das Bundesvolk kommen müssen, ehe die Heilszeit anbrechen kann, sind in das Zukunftsbild mehr aus Achtung vor der prophetischen Tradition als aus innerer Nothwendigkeit mit herübergenommen. Die Bestrafung der gottlosen Hirten ist verständlich, aber warum auch die Herde bis auf einen geringen Theil vertilgt wird, 13, 8 warum Jerusalem erobert und die Einwohnerschaft unter entsetzlichen Greueln zur Hälfte nochmals weggeschleppt wird, dafür suchen wir vergebens nach einer Begründung. Denn die Frevelthat, die 12, 10 berichtet wird, steht in der Darstellung des Verfassers nicht im Zusammenhange mit den 12, 2—3 genannten Bedrängnissen. So schweben die läuternden Gerichte gewissermaßen in der Luft ohne Grund; sie gehören dem Verfasser nun einmal zum eisernen Bestande der Weissagungen, und so dürfen sie in seinem Gemälde nicht fehlen, wenn er auch ihre Ursache nicht zu erkennen vermag. Ja, das hält ihn nicht ab, diesen Gerichten noch manchen originalen Zug wie die Eroberung Jerusalems 14, 2 (und wohl auch 12, 3) beizufügen.

Und wie die Gerichte, so werden auch die anderen Beziehungen zwischen Gott und Israel nicht ethisch vermittelt gedacht. Nicht in Folge der bußfertigen Gesinnung werden die Gefangenen zurückgeführt 9, 11, sondern wegen des Bundesblutes, also weil sie levitisch Jahve geheiligt sind. Ebenso ist die Buße 12, 10—14 nicht die Voraussetzung für die Wiederzuwendung der göttlichen Hilfe 12, 4—9, sondern durch die Rettung wird das Volk erst fähig zur Buße. Die Heiligkeit Jahve's ist zwar nicht ausschließlich, aber doch vorwiegend eine physische, wie sich aus 12, 1 ergiebt. Wenn es da heißt, daß Jahve den Geist des Menschen in dessen Innern gebildet habe, so lag es nahe, daß der Gedanke der göttlichen Allwissenheit, wie er hier ausgesprochen wird, für die Verantwortlichkeit des Menschen verwerthet wurde, zumal da sofort darauf von einem Gerichte gehandelt wird. Aber die Allwissenheit Gottes hat offenbar für Deuterosacharja keine ethische Bedeutung: er erwähnt sie nur, um aus ihr zu folgern, das Jahve die Menschen nach seinem Willen lenken könne, um seine Ziele zu erreichen. Seine Vorlage Jes. 42, 5 ist für Deuterosacharja unverständlich gewesen.

Auch das Heiligkeitsideal des Zukunftsreiches ist in erster Linie ein levitisches. Die Vollendung wird darin bestehen, daß Jahve von Allen als König anerkannt wird, und daß die Heiden sich am Cultus zu Jerusalem betheiligen: mindestens einmal jährlich, zum Laubhüttenfeste, pilgern sie dahin, und wenn sie das unterlassen, so muß echt levitisch gedacht eine Chattât für die cultische Verfehlung geschehen 14, 19. Daß die Heiden gerade zum Laubhüttenfeste kommen sollen, hat nicht den tiefreligiösen Sinn, daß sie, wie Israel sich bei diesem Feste der Wüstenwanderung erinnerte, während der man in Hütten wohnte, gedenken sollen an die Zeit der Verirrung, aus der sie in Gott zur Ruhe gekommen sind. Da als Sühne Entziehung des Erntesegens eintreten soll, wenn ein Volk sich vom Feste fernhält, so hat das Laubhüttenfest hier den Charakter der Erntedankfeier. Denn das Glück der Endzeit wird überhaupt als ein äußerliches geschildert: zwischen den Völkern herrscht Frieden 9, 10, Jahve schickt fruchtbare Zeiten 10, 1.

Und doch würde man Deuterosacharja Unrecht thun, wollte man bei ihm nur Werkgerechtigkeit und krassen Eudämonismus finden. Die Herzensfrömmigkeit und ethische Gemeinschaft mit Jahve als Correlate der cultischen und sinnenfälligen Vollendung der Theokratie treten zwar nicht in den Vordergrund, aber sie fehlen auch keineswegs.

Jenes Wandeln im Namen Jahve's 10, 12 — Stade ändert ohne Noth in jit'hallalu — wird nicht nur in einer cultischen Antithese zum Götzendienste bestehen, sondern das Volk der Vollendung wird auch herzensrein sein, erfüllt von Liebe. Wenn Jahve es von seinen Drängern befreit hat 12, 9, dann werden den Geretteten die Augen aufgehen über ihren Frevel, denn in die Herzen, welche durch Dankbarkeit gegen den Helfer empfänglich sind, wird Jahve dann ausgießen den Geist der Chen und der Tachanunim; hält man daran fest, daß diese beiden Begriffe in demselben logischen Verhältnisse stehen, es also nicht heißen kann „den Geist der göttlichen Gnade und des menschlichen Flehens“, so kann der Sinn auch nicht sein „der Geist, der Gnade und Flehen wirkt“ (Bredenkamp), was sprachlich unmöglich ist

und die sachliche Schwierigkeit nicht hebt. Vielmehr ist Chen die menschliche Barmherzigkeit und Tachanunim soviel wie Techinnah, das ebenfalls Erbarmung, Gnade bedeutet. Die alte Härte und Rohheit der Herzen, welche das verblendete Volk zu einem furchtbaren Mord getrieben hatten, weicht einem neuen Geiste. In Folge dieser neuen Herzensbeschaffenheit erkennt nun das Volk erst, wie schwer es sich versündigt hat, blickt auf den Durchbohrten und giebt seiner tiefen Reue durch eine allgemeine Todtenklage Ausdruck. Dann erst wird die Schuld von ihm genommen 13, 1. Und die Folge dieser ethischen Erneuerung ist dann auch die cultische Reinigung des Landes 13, 2, also das äußere Bekenntniß zu Jahve das Ergebniß der inneren Stellung zu ihm.

Aehnlich steht es Cap. 14, wo die levitische Heiligkeit scheinbar stark betont wird. Daneben heißt es doch: „Und es wird kein Kanaaniter mehr im Hause Jahve's sein". Die Kanaaniter sind bei Deuterosacharja nicht die Gibeoniten oder die gottfeindlichen Sünder, sondern nach Hos. 12, 8; Zeph. 1, 11 die betrügerischen Mammonsknechte. Die, welche sich durch Verschacherung von levitisch reinen Gefäßen an den Tempelpilgern bereichert hatten, sind in der Vollendung aus dem Heiligthume beseitigt. An diesem einen Beispiele wird gezeigt, wie überhaupt die kanaanitische Gesinnung, die nach Cap. 11 soviel Unglück über das Volk gebracht hatte (11, 7. 11 die „Kananäer der Herde"), aus den Herzen getilgt werden soll, und es ist kein „matter Schluß" (Bredenkamp), wenn das zuletzt noch hervorgehoben wird: der Aufbau des Gottesreiches gipfelt in der Herzensfrömmigkeit.

Bei dieser Stellung zum Gesetz ist ein starrer Levitismus nicht wohl denkbar. Und in der That, so sehr die Anschauungen Deuterosacharja's levitisch durchtränkt sind, so wenig er es vermag, sein Zukunftsbild in einem anderen als dem levitischen Stile zu entwerfen, so macht sein Universalismus doch nicht Halt vor der Mauer des Gesetzes, sondern zerbricht sie, wo sie ihm hinderlich ist. Die Zulassung der Bastarde zur Gemeinde 9, 6 im Gegensatze zu Dt. 23, 2 ist bereits erwähnt. Ferner wird der Cherem aufhören 14, 11. Besonders charakteristisch ist die Aussage, daß das Profanste auf eine Stufe mit dem Heiligsten gerückt

werden soll 14, 20. 21: die Schellen der Rosse sollen dem Stirnschilde des Hohenpriesters, die Kochtöpfe den Opferschalen gleich sein. Es wird also nicht Profanes oder Unreines mehr geben, alles wird ohne Unterschied Jahve heilig sein. Zu solcher kühnen Höhe vermag sich Deuterosacharja zu erheben. Welch eine Verkennung, in dieser Stelle einen „grob materialistischen und krass partikularistischen Heiligkeitsbegriff" zu sehen![1] Daß der Partikularismus des Gesetzes durchbrochen ist, zeigen auch die Stellen, an denen von Entsündigung die Rede ist. 13, 1 wird gesagt, daß für die bußfertigen Bewohner Jerusalems eine Quelle hervorbrechen wird „für die Sünde und für die Niddah". Das „Wasser gegen Unreinigkeit", welches in Verbindung mit der Asche einer rothen Kuh gebraucht wurde, war das Reinigungsmittel bei einer von einem menschlichen Leichnam herrührenden Unreinheit. Sinnreich wird dies hier nach der Todtenklage erwähnt. Aber um dieses Wasser zu gewinnen, dazu hätte es nicht eines wunderbaren Brunnens bedurft; vielmehr ist der Sinn dieser: das Volk hat durch Mord seine Seele befleckt, und dafür wird Jahve ein „Wasser gegen Unreinigkeit" geben. Die levitische Reinigung wird in der Endzeit zu einer inneren werden. 14, 19 endlich wird Chattât gewöhnlich als „Sündenstrafe" erklärt. Der Gebrauch des Begriffs des Reinigungswassers aber legt es nahe, auch hier die Umdeutung eines cultischen Begriffes zu suchen; zudem ist die Bedeutung „Sündenstrafe" für Chattât sehr fraglich. So wird Deuterosacharja vielmehr das Sündopfer im Auge gehabt haben. Dieses hatte freilich seine Statt nur bei cultischen Versehen, bei vollbewußten, herausfordernden Verletzungen der cultischen Vorschriften hatte nach Num. 15, 30 die Ausrottung einzutreten. Aber in der Vollendung der Heilszeit wird diese Schranke des Gesetzes fallen: es wird auch eine Chattât geben für die Völker, welche sich trotzig weigern, die vorgeschriebene Pilgerfahrt nach Jerusalem zu machen. Die partikularistische Engherzigkeit der Sühngesetze ist dann überwunden durch den Universalismus der göttlichen Gnade.

---

[1]) Cornill, Einleitung in das A. T. II, § 33, 4.

Demnach ist der Verfasser insofern ein Kind seiner Zeit, als sein ganzes Denken sich in den Formen des Gesetzes bewegt. Das Gesetz ist ihm auch nicht etwa eine Uebergangsnorm, die im vollkommenen Reiche Jahve's hinfallen wird, sondern es wird auch da noch „Wasser gegen Unreinigkeit" und Sündopfer geben. Aber das Gesetz wird dann zu einem allumfassenden werden. Und wenn Deuterosacharja auch den herzandringenden Bußruf der klassischen Prophetie, ihr Drängen auf Innerlichkeit und ihre Sündenerkenntniß vermissen läßt, so birgt sich doch unter dem Gewande des Leviten ein wahrhaft frommes Herz, das eine Ahnung von der wunderbaren Größe der göttlichen Gnade hat.

---

3. Der religiöse Gehalt des Abschnittes würde unvollständig wiedergegeben sein, wenn nicht noch in Betracht gezogen würde, was Deuterosacharja über die Person des Messias sagt. Für die praktische Verwerthung ist die Beantwortung dieser Frage besonders wichtig.

Die Traditionstheologie kann nicht genug Rühmens von der Fülle messianischer Weissagungen machen, die sich gerade in diesen Capiteln finden soll. Da wird behauptet, hier habe die messianische Weissagung eine Tiefe und Klarheit erreicht, wie sie nur noch Jes. 53 uns entgegentrete. Hengstenberg sagt: „Die messianischen Verkündigungen Sacharja's sind nach denen des Jesaias die ausgezeichnetsten und bestimmtesten".

Das Neue Testament citirt nicht weniger als sechs Stellen, Jesus selbst bezieht 13, 7 auf sich Matth. 26, 31 — ob als Weissagung, ob als bloßes simile, wie Tholuck will, ist fraglich.

Zweifellos ist das ganze Stück durch und durch messianisch. In einer Form, die sich bereits der Apokalyptik nähert, wird die Entwicklung der Geschichte nach der Endzeit hin geschildert. Aber die Person des Messias ist dabei genau so nur aus der Tradition herübergenommen, wie die Läuterung, von der es nicht klar ist, was durch sie ausgeschieden wird, da die Umwandlung der Herzen wieder ein besonderer Akt ist. So weiß der Verfasser auch mit der Person des Messias nicht viel anzufangen.

Schwungvoll kündigt er 9, 9 das Kommen des Messias an; nach jeremianischen, deuterojesajanischen und anderen Stellen — so Mich. 5, 9 — schildert er den Zionskönig als den, der die rechte Sache hat und darum von Gott gerettet worden ist, als unscheinbar und friedfertig. Schon hier ist es nicht der Messias selbst, der die Aufrichtung der Theokratie bewirkt hat, sondern Jahve, der durch furchtbare Naturereignisse den Sieg verschafft. Der Messias ist nur ein Geretteter.

Und wie er hier nur ein Werkzeug Jahve's ist, ohne eine hervorragende Stelle bei den großen Vorgängen einzunehmen, welche die Endzeit vorbereiten, so tritt er überhaupt gegen den alles wirkenden Jahve zurück. Wenn hier es noch als sein Werk genannt wird, daß er den Heiden den Frieden mit Jahve vermitteln wird, 9, 10, so ist das das Letzte, was wir von ihm erfahren. In dem großen Entscheidungskampfe 12, 1—9 wird nur das Haus Davids als Gesammtheit erwähnt, und Cap. 14 fehlt sogar dieses; Jahve allein ist es, der die Feinde vernichtet. Jahve ist schließlich der König Jerusalems und des ganzen Vollendungsreiches 14, 16. 17.

Man hat daraus gefolgert, daß die Cap. 12—14 einen andern Verfasser hätten als 9—11; mit Unrecht. Der theokratische Universalismus, der schon in jener Stelle dem Messias einen sehr untergeordneten Platz anweist, zieht nur in Cap. 14 die letzten Consequenzen: in der vollkommenen Theokratie bedarf es keines irdischen Königs. Jahve, der dafür sorgt, „daß der Stolz des Hauses Davids sich nicht erhebe", 12, 7, und der darum den Messias nur als einen Unscheinbaren und aus Noth Geretteten einziehen läßt, ist schließlich alles. Die Person des Messias verschwindet mit Nothwendigkeit, sobald Deuterosacharja seine universalistische Grundanschauung durchführt.

Freilich eine Theologie, die sich in Mysterien nicht genug thun kann, wird immer in dem Durchbohrten 12, 10, in dem Hirten 11, 7—13; 13, 7 den Messias sehen, obgleich es klar genug ist, daß der Durchbohrte nicht eine Person der Zukunft, sondern der nächsten Vergangenheit Deuterosacharjas ist, daß 11, 7—13 nur eine symbolische Fiktion vorliegt, und daß, wie

Stade in Anknüpfung an eine Vermuthung Ewald's unwiderleglich erwiesen hat, 13, 7—9 die Fortsetzung zu dem Stück vom bösen Hirten 11, 17 bildet.

Das merkwürdige Schriftstück wird inhaltlich nicht ärmer, wenn man in ihm keine Hinweise auf bestimmte neutestamentliche Ereignisse konstatiren darf. Seine Erwartungen bieten dafür manchen staunenswerthen Einblick in das Wesen des messianischen Reiches. Die Herstellung des Heils ist das Ziel der Wege Gottes in der Natur und in der Geschichte; diesen Glaubensgedanken, eingekleidet in die Sinnlichkeit seiner Zeit, hat Deuterosacharja mit voller Zuversicht auch in trüben Tagen vertreten, selbst da noch, als er im Hinblick auf die Oberen seines Volkes — wohl auch auf das Haus Davids — die volle Erfüllung der alten messianischen Weissagungen nicht mehr erhoffte. So hat er sich den Kern gerettet, als ihm die Form zu zerbrechen schien. Und das Werden des Heils trotz der jammervollen Lage des Bundesvolkes ist ihm gewiß, weil Jahve, der mit seiner Macht zur rechten Zeit auch äußerlich die Heiden überwinden wird, im Stillen schon ihre Bekehrung vorbereitet; der Gedanke eines λόγος σπερματικός wirft seinen Schatten voraus. Gleichwohl bedarf es einer besonderen Gottesthat, um die Bekehrung der ganzen Welt zu verwirklichen: für das Bundesvolk eines Läuterungsgerichtes, für die Heiden schrecklicher Niederlagen, damit Jahve's Macht anerkannt werde. Und sodann ist das neue Herz zwar nicht Bedingung für den Eintritt in das Gottesreich, aber eine Gottesgabe, die den Bürgern dieses Reiches wird. Die Gotteserkenntniß führt zur Buße und dann wird eine Versöhnung gestiftet, die für alle Sünde ausreicht. Und mit dieser Erneuerung, durch welche die Herzenshärtigkeit, die Unredlichkeit und Habgier getilgt sind, verbindet sich die äußere Anbetung des Königs Jahve, eine Anbetung, die nicht mehr durch die Gesetze über Reines und Unreines beeinträchtigt wird; da die Herzen rein sind, so sind auch alle Dinge unterschiedslos Jahve geweiht.

Das sind die messianischen Erwartungen, die sich ergeben, wenn man die levitische Hülle des Schriftstückes abstreift. Es ist bei Deuterosacharja wie am großen Entscheidungstage 14, 7; es

ist nicht Nacht, es ist nicht Tag, es ist ein seltsam Grauen. Aber wenn sich die Schatten einer pessimistischen Stimmung und die Erstarrung einer immer gesetzlicher werdenden Religiosität schon auf ihn niedersenken, so lebt doch noch eine reiche Fülle altprophetischen Geistes in ihm und treibt sogar neue Blüten. Das Ergebniß, welches eine Betrachtung vom Standpunkte Stade's aus liefert, gereicht weder Deuterosacharja noch der „negativen" Kritik zur Unehre. Inwiefern die Verwirklichung des inneren Heiles an die Persönlichkeit des Messias geknüpft sei, das ist Deuterosacharja verborgen geblieben, und darum hat der Messias bei ihm nur eine nebensächliche Bedeutung; aber wenn er von dem Wesen des künftigen Heiles redet, zeigt er sich als ein nicht unebenbürtiger Ausleger der Propheten.

Ueber den Ursprung der Bezeichnung des Taufbekenntnisses und der übrigen Bekenntnisse als Symbola.

Von

Professor Dr. F. Nitzsch
in Kiel.

Zu den das apostolische Symbolum betreffenden Problemen, die allerdings als Nebenfragen betrachtet werden, jedoch im Zusammenhang mit den Hauptfragen auch in weiteren Kreisen auf Beachtung rechnen und von der Wissenschaft jedenfalls nicht übergangen werden dürfen, gehört die Herkunft des Ausdrucks σύμβολον in seiner specifisch theologischen Bedeutung. Dem Vf. dieses Aufsatzes ist es nun nicht zweifelhaft, daß derselbe aus der Mysteriensprache des griechischen und römischen Heidenthums stammt. Damit vertritt er eine Ansicht, die bekanntlich keineswegs ganz neu, in älterer Zeit namentlich von dem Kanzler Peter King mit Entschiedenheit vertheidigt worden ist. Sie hat aber bei keinem der neueren Schriftsteller über Symbolik hinlängliche Berücksichtigung gefunden, und da sie insofern einer neuen Begründung bedarf, wenn sie sich wieder Geltung verschaffen will, es auch keineswegs ganz an neuem, noch nicht verwendetem Beweismaterial für dieselbe fehlt, so trägt Vf. kein Bedenken, über das in der Ueberschrift angegebene an sich nicht gerade selten behandelte Thema dem theologischen Publikum gegenüber auch seinerseits einmal das Wort zu ergreifen.

Frühzeitig ist das bei der Taufe von dem Katechumenen abzulegende Glaubensbekenntniß Symbolum fidei oder schlechtweg Symbolum genannt worden, und allmählich ist diese Bezeichnung auf alle öffentlichen Glaubensbekenntnisse der Kirche übertragen

worden. Alexander Halesius wandte dieselbe abgesehen vom sog. apostolischen Glaubensbekenntniß auch auf die beiden anderen ökumenischen Bekenntnisse an (Summa p. III, qu. 69, membr. 5). In der lutherischen Theologie des 16. Jahrh. hieß sodann auch die Augsburgische Confession nebst der Apologie und den Schmalkaldischen Artikeln ein Symbolum (Form. concord. p. 571 ed. Hase), und zuletzt nannte man alle christlich-kirchlichen Bekenntnißschriften Symbola. Nachweisbar ist jener ältere Sprachgebrauch nicht erst bei Kirchenvätern des 4. Jahrh., z. B. bei Ambrosius, De virginibus III, c. 4, No. 20, bei Rufinus in der Expositio symboli apostol. in der Einleitung und, was die griechische Kirche betrifft, im 7. Kanon der Laodicenischen Synode, sondern auch schon im 3. Jahrh. bei Cyprian, Epist. 76, alias 69, ad Magnum § 6, wo die Worte „eodem symbolo baptizare" wahrscheinlich bedeuten: unter Anwendung desselben Bekenntnisses taufen, und in einem Briefe Firmilian's von Cäsarea, welcher sich in lateinischer Uebersetzung unter den Briefen des Cyprian sub. num. 75 (Opp. tom. II, p. 223 ed. Fell) findet. In letzterem Briefe heißt freilich Symbolum nicht Taufbekenntniß, sondern Taufformel.

Nun sind natürlicher Weise in der christlichen Theologie die in's Wort gefaßten Glaubensbekenntnisse jederzeit für wichtiger geachtet worden, als die dem Gebiete der künstlerischen Darstellung angehörenden Sinnbilder. Daher ist der Name „Symbolik" vorwiegend für die Wissenschaft von den Bekenntnissen in Gebrauch gekommen, obwohl nicht ausschließlich. Die unzweifelhafte Thatsache, daß die (mündlich oder schriftlich überlieferten) Taufbekenntnisse Symbola genannt wurden, bedarf aber gar sehr eines Wortes der Erklärung. Denn die Bedeutung jenes Wortes ist eine so allgemeine, daß dasselbe als Bezeichnung des Glaubensbekenntnisses oder der Glaubensbekenntnisse auf den ersten Blick sehr auffallend erscheinen muß. Behufs der Aufklärung des Räthsels wenden wir uns naturgemäß zunächst an diejenigen selbst, bei denen wir den fraglichen Ausdruck zuerst finden, an die Kirchenväter. Unter diesen aber verdient (außer dem Verfasser der dem Ambrosius zugeschriebenen Explanatio symboli ad ini-

tiandos) namentlich Rufinus Beachtung, welcher in der Einleitung zu der schon genannten Expositio sich ausführlich über die vorliegende Frage ausspricht. Venantius Fortunatus, Bischof von Poitiers († 600), Isidorus Hispalensis und andere haben sich dem Rufin angeschlossen, d. h. seine Bemerkungen einfach reproducirt, vgl. Isidorus Hisp., De officiis ecclesiast. l. II, c. 22 und dessen Origines l. VI, c. 16 u. 19. Rufinus behandelt unsere Frage in concreto, nämlich in Beziehung auf das Symb. apostolicum. Ueber dieses bemerkt er nun Folgendes: einer Ueberlieferung der Vorfahren zufolge hätten die Apostel, nachdem am ersten Pfingstfeste der hl. Geist über sie gekommen, in dem Augenblicke, wo sie auseinander gehen wollten, um — ein jeder für sich — den verschiedenen Nationen das Evangelium zu verkündigen, gemeinschaftlich ein kurzes Glaubensbekenntniß zusammengestellt, welches ein jeder seiner Verkündigung zu Grunde legen sollte, um eine Abweichung von seinen Mitaposteln zu verhüten. Sie hätten dasselbe zu Stande gebracht conferendo in unum — quod sentiebat unusquisque, d. h. dadurch, daß jeder seine Meinung ausgesprochen, und aus diesen Aeußerungen der Einzelnen ein Ganzes zusammengestellt worden sei. Es ist nun nicht klar, ob dies so gemeint ist, es habe jeder der zwölf Apostel je eins der zwölf Glieder des Symbols ausgesprochen, und diese zwölf Sentenzen seien dann von ihnen zusammengestellt worden, oder nur so, jeder habe überhaupt über die in Betracht kommenden Punkte seine Meinung gesagt, und hierauf sei auf Grund dieser Ansichten das Bekenntniß festgestellt worden. Später aber ist die Sache jedenfalls in der ersteren Weise vorgestellt worden. Wie dem auch sei, das Ergebniß dieser Verhandlung war noch Rufin das apostolische Symbolum, und dieses, sagt er, heiße mit vollem Rechte und aus guten Gründen ein Symbolum. Symbolum enim, so fährt hier R. fort, graece et indicium dici potest et collatio, hoc est: quod plures in unum conferunt. Im Griechischen könne σύμβολον genannt werden einmal ein Merkmal oder Erkennungszeichen, sodann ein Ergebniß von Beiträgen mehrerer Personen. In beiden Bedeutungen passe nun das Wort vor-

trefflich auf das apostolische Symbol. Denn dasselbe sei ja einerseits entstanden aus Beiträgen der einzelnen Apostel; andererseits sei es ein Erkennungszeichen für diejenigen Verkündiger des Evangeliums, welche dieses in der echten apostolischen Weise predigten — im Unterschiede von falschen Aposteln, wie sie sich schon im apostolischen Zeitalter selbst gezeigt hätten. Das Symbolum habe also für die Verkündiger des Evangeliums dieselbe Bedeutung, wie im Kriege für die Soldaten das Losungswort oder die Parole, an der die Krieger derselben Armee sich gegenseitig erkennen könnten, und Symbolum bedeute ja auch geradezu: Losungswort. Rufinus gibt also eine doppelte Erklärung der Bezeichnung: einmal macht er σύμβολον zum Synonymum von συμβολή, sodann geht er zweitens von der allgemeinen Bedeutung „Merkzeichen, Erkennungszeichen" aus. In seinem Eifer, eine vollkommen ausreichende Erklärung zu geben, sieht er nicht, daß beide Deutungen sich einander ausschließen. Nur in Einer der beiden angeblichen Grundbedeutungen kann der Ausdruck ursprünglich auf das Tauf- oder Glaubensbekenntniß angewandt worden sein. Dazu kommt aber noch erstens, daß das Symb. apostol. nicht aus einzelnen Beiträgen der Apostel entstanden sein kann, mag man an die Beisteuer einzelner fertiger Glieder des Bekenntnisses selbst denken oder nur an die Beiträge, die in der Meinungsäußerung jedes der zwölf Apostel enthalten gewesen sein sollen. Zweitens ist die angebliche Bedeutung „Beitrag" oder Ergebniß von Beiträgen Einzelner, namentlich „gemeinsame Mahlzeit aus Beiträgen Verschiedener oder Pikenik" — alle diese Bedeutungen sind zwar für die Wortform συμβολή ganz gewöhnlich, nicht aber für die Form σύμβολον, auf die es hier ankommt. Nur ganz selten steht σύμβολον für συμβολή. Ersteres hat vielmehr die andere von R. angeführte Bedeutung und die daraus fließenden. Das Verbum συμβάλλεσθαι heißt nämlich unter Anderem: schließen oder errathen, und demgemäß heißt σύμβολον ein Zeichen, woraus man etwas schließen oder errathen kann, woran man etwas erkennt, also: Merkzeichen oder Erkennungszeichen. Die Behauptung, daß das Verbum συμβάλλεσθαι in der Bedeutung „Zusammenlegen" dem Substantivum

σύμβολον zum Grunde liege, eine Behauptung, die sich z. B. bei Reiff findet, ist unrichtig.

Wenn nun aber das christliche Tauf- oder Glaubensbekenntniß schlechtweg Erkennungszeichen genannt werden konnte, so fragt sich immer noch, in welcher Beziehung das geschah, und hierüber gehen die Meinungen sehr auseinander. 1. Bei Augustinus (z. B. im Sermo 212) und bei Petrus von Ravenna oder Chrysologus (Sermo 62 und sonst) findet sich die Andeutung, symbolum bedeute Zeichen oder Urkunde eines Vertrags, und durch diese Bezeichnung werde das Glaubensbekenntniß gleichsam als Urkunde eines Kontrakts zwischen Gott und den Gläubigen hingestellt. In ähnlichem Sinne betrachtet Ambrosius (De virginibus III, 4) das Glaubensbekenntniß als ein Analogon des sacramentum militare, also des Soldateneides. 2. Andere, wie Robert Parker (De descensu ad inferos B. IV, Sekt. 12) weisen mit Recht darauf hin, daß, wie das Abendmahl, auch die Taufe als sichtbares Zeichen und Unterpfand eines unsichtbaren Gegenstandes ein Symbolum genannt worden sei, behaupten dann aber, daß diese Bezeichnung auch auf das mit der Taufe verbundene Glaubensbekenntniß übertragen worden sei. 3. Eine dritte Erklärung findet sich nicht nur bei Ambrosius, Rufinus und Maximus von Turin, sondern auch bei den meisten neueren Gelehrten. Sie geht dahin: symb. bedeute Losungswort oder Parole; die Anwendung des Wortes auf das Glaubensbekenntniß sei eine Consequenz der bei den Kirchenvätern oft vorkommenden Bezeichnung der Christen als milites Christi.

Keine dieser drei Erklärungsarten ist nun aber so beschaffen, daß sie uns vollkommen befriedigen könnte. Denn erstens wäre die Bezeichnung des Glaubensbekenntnisses als Kontrakt mit Gott weit hergeholt, und dieselbe ist sonst in der alten Kirche nicht üblich. Zweitens ist unwahrscheinlich, daß die für die Taufe selbst ganz geeignete Bezeichnung als Sinnbild oder sichtbares Zeichen auf einen die Taufe begleitenden einzelnen Akt übertragen worden ist, der lediglich an's Wort geknüpft war, also an etwas Unsichtbares. Drittens — die Bedeutung „Pa-

role“ im militärischen Sinne würde nicht unwahrscheinlich sein, wenn die Benennung der Christen als milites Christi eine geradezu landläufige und alltägliche gewesen wäre. Das war sie aber nicht; sie kommt zwar oft vor, aber doch nur in rhetorischem Stil.

Weit wahrscheinlicher ist der Ursprung der Bezeichnung aus der Analogie, in welche in der alten Kirche die Sakramente mit den Mysterien des Alterthums gestellt wurden. Denn — das giebt auch Caspari zu, der unsere Ansicht nicht billigt —, die geheimnißvolle Einweihung in die Geheimnisse des Christenthums vor und bei der Taufe hatte eine gewisse Aehnlichkeit mit der Einweihung, welche bei den heidnischen Mysterien stattfand. Während also jenes Moment des Militärwesens nur unter Vermittelung eines Bildes mit dem christlichen Religionswesen in Beziehung gesetzt werden kann, besteht zwischen diesen Mysterien und dem altkirchlichen Sakramentsvollzug eine unleugbare direkte Analogie. Die Mysterien der Griechen, unter denen die eleusinischen und die von Samothrake die berühmtesten waren, bezogen sich namentlich auf die dem Volksglauben verborgene Geheimlehre von der Unsterblichkeit und einen entsprechenden sinnbildlichen Cultus bei der Begehung der betreffenden Feste. Aber weniger auf den Inhalt der hellenischen Mysterien selbst kommt es uns hier an, als darauf, daß derselbe geheim gehalten wurde, daß es aber sowohl für die geheimnißvollen Lehren Sinnbilder, als auch für die Eingeweihten Erkennungszeichen gab, welche zum Theil in gewissen Formeln bestanden, und daß beide σύμβολα hießen. Mit dem heidnischen Mysterienritus sind nämlich mindestens schon von christlichen Alexandrinern des 3. Jahrh. christliche Gebräuche verglichen worden, und in etwas späterer Zeit legte man sogar Werth darauf, den Heiden gegenüber behaupten zu können, daß auch die christliche Religion in Lehren und Gebräuchen ihre geheimnißvollen Symbole habe. Ja viele bei den heidnischen Mysterien übliche Termini wurden auf Momente der christlichen Sakramentsbegehung übertragen. Zu den christlichen Mysterien gehörten namentlich Taufe und Abendmahl. In der That war es den Nichtchristen und den eigentlichen Katechumenen,

wie aus der Geschichte der Arkandisziplin bekannt ist, streng untersagt, der Abendmahlsfeier und der Taufhandlung beizuwohnen; aber nicht allein das, sondern sie wurden über das, was sich auf den Ritus jener Sakramente bezog, auch nicht belehrt, es sei denn, daß ihre Taufe unmittelbar bevorstand. Auch die Mittheilung des Glaubensbekenntnisses, die sog. traditio symboli, fand erst kurz vor der Taufe statt und war eine lediglich mündliche. Da nämlich das von dem Täufling abzulegende Glaubensbekenntniß einer der Hauptakte bei der Taufe war, so wurde auch dieses geheim gehalten. Um so mehr war die Bekanntschaft mit demselben für die Getauften und für die Taufkandidaten ein Erkennungszeichen.

Die Uebertragung der Mysterienterminologie auf Taufe und Abendmahl war weit verbreitet. So hieß z. B. initiatus, ein Eingeweihter, ohne Weiteres so viel wie ein Getaufter. Die Taufe selbst hieß Erleuchtung, φωτισμός, schon bei Justin (Apol. I, c. 61, vgl. 65, Dial. c. Tryph. c. 122, Clem. Alexandr. Paedag. I, c. 6, § 26). Dieser Ausdruck ist ganz unzweifelhaft von den antiken Mysterien entlehnt. Ebenso hießen die Taufkandidaten φωτιζόμενοι. Noch mehr Beachtung verdienen, weil sie theils beweisen, daß das Taufbekenntniß ganz in der Weise wie die griechischen und römischen Mysterien geheim gehalten wurde, theils daß dasselbe jedenfalls nicht ohne den Gedanken an die antiken Vorbilder μυστήριον (mysterium) hieß, folgende Stellen:

1) bei Petrus Chrysologus, sermo 61: Quod audidistis et credidistis, quod confessi estis, cor habeat, memoria teneat, charta nesciat, scriptor ignoret, ne sacramentum fidei divulgetur in publicum, ne ad infidelem fidei derivetur arcanum;

2) bei Cyrill von Jerusalem in der Procatechesis Nr. 12 in einer Ansprache an Taufkandidaten: Ὅτε τοίνυν ἡ κατήχησις λέγηται, ἐάν σε κατηχούμενος ἐξετάσῃ, τί εἰρήκασιν οἱ διδάσκοντες, μηδὲν λέγε τῷ ἔξω· μυστήριον γάρ σοι παραδίδομεν καὶ ἐλπίδα μέλλοντος αἰῶνος· τήρησον τὸ μυστήριον τῷ μισθαποδότῃ. Μή ποτέ σοί τις εἴπῃ· τί βλάπτῃ, ἐὰν κἀγὼ μάθω; . . . . .

Ἤδη δὲ σὺ ἐν μεθορίῳ στήκεις, βλέπε μοι μὴ ἐκλαλήσῃς· οὐχ ὅτι οὐκ ἄξια λαλιᾶς τὰ λεγόμενα, ἀλλ' ὅτι ἡ ἀκοὴ ἀναξία τοῦ δέξασθαι. Ὡς καὶ σύ ποτε κατηχούμενος, οὐ διηγησάμην σοι τὰ προκείμενα etc.

3) Die Worte in einem Tractatus symboli aus dem 7. Jahrh. (bei Caspari im 4. Bande der Quellen S. 293): Absistat omnis profanus, audite mysterium fidei, non audiat infidelis, wo nicht nur das Taufbekenntniß mysterium fidei heißt, sondern auch die ganze Färbung der Ansprache an die Taufkandidaten die geheimnißvolle Feierlichkeit der alten Mysterien verräth.

War dem aber so, so lag es nahe genug, daß das Tauf- und Glaubensbekenntniß, das Bekenntniß der Dreieinigkeit, — ohne Weiteres symbolum κατ' ἐξοχήν, Erkennungszeichen im Sinne der Mysteriensprache genannt wurde. Man hat zwar gegen diese Erklärung eingewendet, es komme kein Beispiel davon vor, daß irgend einer von den Kirchenvätern bei dem Worte wirklich an ein solches Zeichen gedacht habe. Aber das erklärt sich vielleicht daraus, daß Manche in der Zeit, wo man anfing, über diese Dinge theologisch zu reflektiren, nicht mehr darauf aus waren, nachzuweisen, daß der christlichen Kirche kein wirklich werthvolles Institut fehle, dessen sich das Heidenthum rühmte, daß erstere namentlich auch Mysterien besitze und hege, vielmehr im Gegentheil begannen, derartige Analogien, auch wo sie vorhanden waren, lieber zu verdecken. Ferner wird der Mangel direkter Hinweisungen auf den wahren Ursprung bei den Kirchenvätern durch den sich von selbst aufdrängenden Parallelismus, wie er in den angeführten Beispielen hervortritt, reichlich aufgewogen. Auf die buntscheckigen anderweitigen Erklärungen, welche Ambrosius, Rufinus und Augustinus u. A. von dem Ausdruck symbolum geben, dürfen wir kein zu großes Gewicht legen. Wie die Etymologien der Klassiker von den neueren Philologen nicht gerade sehr respektirt werden (z. B. Cicero's Erklärung des Wortes religio), so fordern auch die die Terminologie betreffenden Ansichten der Kirchenväter gar sehr unsere Kritik heraus. Als jene Männer lebten, waren seit der Entstehung des fraglichen Sprach-

gebrauches schon Jahrhunderte verstrichen, und ihre Deutungen machen im Allgemeinen nicht den Eindruck alter lebendiger Tradition, sondern so zu sagen gelehrter Versuche, in denen sie fehlgreifen konnten.

Daß die vom Vf. wieder geltend gemachte Ansicht sehr viel für sich hat, ergiebt sich sofort, wenn man noch folgende Stellen in's Auge faßt (auf die auch schon King hingewiesen hat). Der christliche Polemiker Julius Firmicus Maternus, welcher um die Mitte des 4. Jahrh. eine Werk De errore profanarum religionum schrieb, sagt (S. 440 der Ausg. von Gronovius): Libet nunc explanare, quibus se signis vel quibus symbolis in ipsis superstitionibus miseranda hominum turba cognoscat. Habent enim propria signa, propria responsa, quae illis in istis sacrilegiorum coetibus diaboli tradidit disciplina. Diese Worte beziehen sich auf heidnische Mysterien, und zwar sind hier mit den symbola oder responsa gewisse Formeln gemeint, die man aussprach, um sich auf Befragen zu legitimiren, sei es als bereits völlig eingeweiht in die betreffenden Mysterien oder als durch niedere Weihen vorbereitet zum Empfang der höchsten. Hierauf beziehen sich auch die Worte des Arnobius adv. gentes B. V, cap. 26. Wie Maternus, führt auch er solche Formeln an, welche man auf Befragen beim Empfang der höheren Weihe hersagen mußte (symbola, quae rogati sacrorum in acceptionibus respondetis). Man vergleiche auch Clemens Alexandr. Cohortat. p. 13, wo es von den phrygischen Mysterien heißt: Τὰ σύμβολα τῆς μυήσεως ταύτης· ἐκ τυμπάνου ἔφαγον, ἐκ κυμβάλου ἔπιον, d. h. die Erkennungsformeln dieser Weihe sind folgende: „Aus der Handpauke aß ich, aus der Cymbel trank ich". Zu beachten ist hierbei, daß es verschiedene Grade der Einweihung gab. Namentlich werden unterschieden die μύησις und die ἐποπτεία, d. h. die vorbereitende Weihe und die eigentliche Anschauung, die Mittheilung des Allerheiligsten der Weihe. An jenen Formeln wurden nun diejenigen erkannt, welche jene frühere Stufe der Einweihung bereits durchgemacht hatten und sich dadurch für die höhere und höchste, die ἐποπτεία, qualifizirten.

Damit wurde also in Analogie gesetzt — die Taufe. Sie

entsprach der ἐποπτεία, der acceptio der eigentlichen sacra, während der μύησις die traditio symboli, die Mittheilung des Tauf- oder Glaubensbekenntnisses entsprach. Die Katechumenen, welche die Taufe begehrten, die als Brücke zum Vollchristenthum die höchste Weihe war, mußten sich darüber ausweisen, daß sie in das specifisch christliche Bekenntniß der Trinität bereits eingeweiht seien, daß sie diese Vorweihe schon empfangen hätten, welche letztere freilich nicht ritueller, sondern didaktischer Natur war.

Symbolum hieß also das bei oder behufs der Taufe von dem Baptizandus abzulegende Glaubensbekenntniß, weil das Innehaben und Aussprechen desselben das Erkennungszeichen der Reife für die Taufe war oder das Beglaubigungszeichen. Anvertraut wurde es nach voraufgegangenem Unterricht den Taufkandidaten erst kurze Zeit vor der Taufe. Nach der traditio desselben waren sie dann aber auch reif für die Taufe, und nunmehr war das trinitarische Glaubensbekenntniß, dessen Ablegung redditio hieß, Erkennungs- und Legitimationszeichen für die Reife. Für die Getauften blieb dann dieses Glaubensbekenntniß Erkennungszeichen im Verkehr mit allen anderen Getauften in den Ländern, wo es bereits Christen gab (vgl. Lobeck's Aglaophamus S. 23 f. und Pauly's Realencyklopädie der class. Alterthumswissensch. Bd. 5 S. 321 f., namentlich aber Peter King's Historia symboli apostolici, Basel 1750, Cap. I, § 6–17, außerdem Caspari's Quellen II, S. 88 f., auch Bratke, die Stellung des Clem. Alex. zum antiken Mysterienwesen, in den Theol. Stud. und Kritiken 1887, IV).

Von dem mündlichen Bekenntniß ward nun allmählich der Name Symbolum auch auf die schriftlichen Formeln, von dem Taufbekenntniß auch auf anderen Glaubensbekenntnisse übertragen.

Das persönliche Verhältniß zu Christus und die religiöse Unterweisung.

Von

Prediger Professor H. Scholz
in Berlin.

1.

Im 3. Band der Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre spricht sich Ritschl über die an ihn ergangenen Vorhaltungen, er müsse das persönliche Verhältniß zu Christus als nothwendiges Glied christlicher Lebensordnung und Heilserfahrung anerkennen, wenn nicht die christologischen Sätze dem Formalismus verfallen sollen, dahin aus: „Die Theologie beschäftigt sich meines Wissens mit gemeinschaftlichen Erkenntnissen. Wie aber die gemeinschaftlichen und identischen religiösen Funktionen in den Einzelnen modificirt werden, gehört nicht in die Theologie." Er fügt mit Beziehung auf ähnliche Vorhaltungen hinsichtlich der Lehre von der Sünde hinzu, „und wie die normalen Erscheinungen durch Unverstand und Sünde gehemmt werden, unterliegt der Seelsorge" [1]). Genauer noch giebt er über das Verhältniß zu Christus an einer anderen Stelle Auskunft. „Die Orientirung der Frömmigkeit an Christus wird die verschiedensten Modifikationen erfahren; in allen Fällen bewährt sie die Nothwendigkeit, die Schätzung Christi als des Stifters und Urbilds dieser Religion in den vollständigen Zusammenhang derselben aufzunehmen. Ich wähle absichtlich diese weiten und unbestimmt klingenden Ausdrücke, um

[1]) 2. Aufl. S. 554. Der Satz ist in der 3. Auflage weggefallen zu Gunsten einer inhaltlich gleichlautenden Umschreibung.

an dieser Stelle daran zu erinnern, daß in der Verschiedenheit der Altersstufen, der Geschlechter, der Temperamente, der Confessionstypen eine unerschöpfliche Reihe von Arten der religiösen Schätzung Christi ihre Veranlassung findet [1])." Was insbesondere den Unterschied der Altersstufen und ihre Bedeutung für den vorliegenden Fall angeht, so erfahren wir darüber noch Folgendes. „Weil im System der Glaube an Christus als das Hauptmotiv des Guthandelns dargestellt wird, versucht man es, den unmündigen Kindern die Liebe zum Heiland beizubringen und durch dieses Argument die sittliche Erziehung methodisch zu leiten. Man kann ja zugeben, daß im Kindesalter die Liebe zum Heiland dem Glauben an Christus analog ist. Indessen die letztere Leistung ist etwas sehr Ernsthaftes, das Erstere aber ist Spiel." „Der Glaube an Christus kann nur im reiferen Lebensalter erwartet werden [2])."

Diese Sätze sind ebenso viele Fragen. Sie bergen eine Fülle von Aufgaben in sich, die die systematische Theologie an die praktische zu stellen hat, die die theologische Wissenschaft überhaupt dem praktischen Amt überweist. Es wird verneint, daß über das persönliche Verhältniß zu Christus Allgemeingültiges gesagt werden könne. Es werden Grenzlinien gezogen, in denen sich Pädagogik und Katechetik bewegen sollen. Die positive Auskunft aber über die einzuschlagenden Wege und die angemessensten Mittel soll anderweitig erworben werden. Daraus erwächst dem praktischen Theologen ein ungemein weites Arbeitsfeld, und es bedarf eines hohen Maßes von selbständiger Urtheilskraft auf der einen Seite, von Menschenkenntniß und Lebenserfahrung auf der anderen Seite, um die leeren Fächer der allgemeinen Begriffe mit praktisch brauchbarem Inhalt anzufüllen. Die Ritschl'sche Theologie gab ohne Zweifel, indem sie dergestalt auf ein genaueres Eingehen in den christlichen Lebensproceß verzichtete und seelsorgerische Vorschriften vermied, ein gut Theil berechtigter Popularität von vornherein dahin, sie brachte sich wohl

[1]) 3. Aufl. S. 531.
[2]) a. a. O. S. 565 ff.

gar in den Ruf, daß sie für die persönlichste Angelegenheit im Christenthum, nämlich die individuelle Heilsdarbietung und -aneignung nicht das volle und warme Verständniß hege, das die Sache um ihrer selbst willen fordere, und sie rief schließlich das Vorurtheil wach, als könne sie dem geistlichen Amt nicht diejenige praktische Anleitung geben, deren es um der ihm anvertrauten Seelen willen bedürfe. Man war es bis dahin anders gewohnt gewesen. Die Lehrbücher der Vermittelungstheologie, die um die Mitte des Jahrhunderts maßgebenden Einfluß auf die Kirche und ihre Aemter ausübten, legten dem dogmatischen Auf- und Ausbau mit Vorliebe „Schrift und Erfahrung" zu Grunde; indem sie jene theoretisch zu erschöpfen suchten, gab ihnen diese Gelegenheit, die praktische Erbauungskraft ihrer Lehre zu erweisen. Es hielt nicht schwer, die Wahrheiten des Katheders zur Kanzelweisheit umzuprägen. Mit dieser Tradition hat Ritschl gebrochen. Seine Bücher, ganz abgesehen von ihrer Sprache, eigneten sich zum praktischen Gebrauch, zur unmittelbaren Nutznießung für Predigt und Unterricht nur in beschränktem Maße. Was Wunder, daß diese Theologie in den Verdacht kam, der christlichen Erbauung fern zu stehen und die reellen Erfahrungen der Christenseele in intellectualistische Vorgänge in der Sphäre der „Selbstbeurtheilung und Weltanschauung" zu verwandeln.

Warum aber lehnt Ritschl es ab, aus der wissenschaftlichen Reserve heraus zu treten? Warum rechnet er die Frage nach dem persönlichen Verhältniß zu Christus zu den speciellen Aufgaben der Seelsorge? Es wäre ungerecht, den Grund dafür in einer etwaigen Gleichgültigkeit gegen den Dienst am Wort zu suchen, oder gar in der Unfähigkeit, sich die praktischen Probleme gegenwärtig zu machen. Vielmehr handelt es sich um eine Methodenfrage. Ritschl verstand unter der Religion ein praktisches Gesetz des menschlichen Geistes. Er wollte, daß dieser praktische Zug, — Religion nicht Lehre, sondern Leben — schon in der Grundlegung der Theologie zum unzweideutigen Ausdruck gebracht und zur beherrschenden Regel erhoben werde. In diesem Sinne sollte die Theologie nichts weiter sein als eine Dollmetscherin des praktischen Lebens christlicher Frömmigkeit innerhalb der evangeli-

schen Kirche. Die überlieferte Theologie wollte an ihrem Theil zwar dasselbe, aber mit dem Unterschied, daß sie sich berechtigt hielt, daneben auch der Gnosis zu dienen. Wo ist der Theologe unseres Jahrhunderts, der nicht spekulative Elemente in seinem Denken gehandhabt hätte, der nicht z. B. in die Lehre von Gott Begriffsbestimmungen aufgenommen hätte, die in keinem erkennbaren Zusammenhang mehr standen mit der Frömmigkeit eines einfachen Christenmenschen. Wir brauchen, um Beispiele dafür zu suchen, nur an Rothe und Dorner zu erinnern. Da war es denn naturgemäß, daß man nachträglich der Erfahrung entgegenkam und die Erfahrung aufs stärkste betonte, daß man nachträglich dem praktischen Bedürfniß der Religion jedes erdenkliche Zugeständniß machte, daß also dem ersten spekulativen Theil der Dogmatik gleichsam ein zweiter praktisch-erbaulicher nachfolgte. Mit der wegfallenden Ursache aber fielen für Ritschl auch die entsprechenden Wirkungen weg. Er hatte ja auch seine Erkenntnißtheorie, und die wissenschaftliche Ueberzeugungskraft seines Systems lag naturgemäß auf dialektischem Gebiete. Aber weder Dialektik noch Erkenntnißtheorie sollten sich als selbständige Weisheit darstellen oder eine christliche Erkenntniß bedeuten neben dem Glauben, geschweige über dem Glauben, sondern sie waren und blieben Formen, in denen das christliche Glaubensleben nach seiner praktisch bedingten Eigenthümlichkeit und zugleich als eine gegebene Größe begriffen und festgehalten wurde. So versteht man, daß Ritschl nicht nöthig fand, späterhin seelsorgerische Excurse zu machen, nachdem er grundsätzlich erkannt, daß die Sorge der Seele um ihr Heil und die Fürsorge für diese heilsbedürftige Seele den Herzschlag der Religion ausmache.

Ergiebt sich aus dem Gesagten, daß es überflüssig ist, bei richtiger Grundlegung der Theologie jedesmal der kirchlich-christlichen Praxis zu gedenken, so erweist sich dasselbe Verfahren weiterhin als geradezu gefährlich und irreleitend. Denn wo die Dogmatik erbaulich wird, wird umgekehrt die Erbauung dogmatisch. Wie viel Klagen gehen um über dogmatische Predigten! Das theologische Urtheil der Gegenwart wendet sich durchgängig gegen sie, die Gemeinde lehnt sie ohne Unterschied der sonstigen kirchlichen Stellung ent-

schieden ab, und sie sind ebenso gefürchtet von der liberalen wie von der orthodoxen Seite. Die Kanzelberedtsamkeit unserer Tage folgt willig oder widerwillig dem starken Zug des Zeitalters, sie bemüht sich aus der dogmatischen Schale den süßen, seligmachenden Kern der Heilsbotschaft heraus zu holen. Es genügt aber nicht ein Symptom zu bekämpfen, sondern den Zustand, aus dem es hervorgeht. Das heißt, man muß die systematische Theologie als Ganzes so anlegen, daß die praktische Bedeutung des Christenthums außer Zweifel gestellt ist, daß gar nicht erst der Schein entsteht, als könne es sich dabei ausschließlich oder auch nur theilweise um Dogmen handeln. Diesen Schein aber verbreitete das überlieferte System, indem es spekulative Sätze mit praktischen in unmittelbare Verbindung brachte und diese als den direkten Reinertrag, als die gewiesene Nutzanwendung jener betrachten lehrte. Man darf nicht einwenden, daß von jeder Theologie, sie sei übrigens beschaffen, wie sie wolle, innerhalb der Predigt (oder des Unterrichts) ein falsch theoretischer Gebrauch gemacht werden könne, und daß auch bei denen, die Ritschl folgen, dogmatische Predigten vorkommen werden. Denn darum handelt es sich hier nicht. Das ist lediglich Sache der persönlichen Veranlagung. Worum es sich handelt, ist nur dies, ob die allgemeine Tendenz dazu besteht, den Zuhörer theoretisch zu belasten, indem man den Inhalt des christlichen Glaubens in fertigen Dogmen darlegt. Schleiermacher's Predigten stellen an die Gemeinde die höchsten theoretischen Ansprüche und verlieren doch niemals die praktische Abzweckung aller Verkündigung aus dem Auge.

Der tiefste Grund für Ritschl's Zurückhaltung muß aber noch erörtert werden. Er liegt nicht in der Frage der Methode oder im Interessenkreis der Homiletik. Er liegt darin, daß das religiöse Leben als persönliche Frömmigkeit des einzelnen Christen eine verborgene Seite hat, in deren geheimnißvolles Dunkel kein theologischer Scharfblick eindringt, in deren stillen, heiligen Zirkeln das aufdringliche theologische Urtheil zum verhängnißvollen Vorurtheil wird. Die subjektive Frömmigkeit kann es verlangen, daß man sie nach dieser verborgenen Seite unangetastet gewähren lasse. Ihre Kraft und ihre Frucht mag sich auf dem Markt des

Lebens erweisen, sie mag ein gutes Bekenntniß ablegen und sich in gemeinsamem Gebet der Menge der Gläubigen einverleiben, wie sie umgekehrt auf dieselbe Gemeinschaft und die ihr anvertrauten Mittel der Gnade als dem erzeugenden Grunde des Heils je und je angewiesen bleibt. Aber neben dieser der Oeffentlichkeit zugekehrten, Gemeinschaft suchenden, wirkenden, werbenden Kundgebung darf sie getrost in die Stille gehen. Da steht sie allein vor ihrem Gott und erfährt die Wirkungen seines Geistes, ungefragt, in welchen Formen der Erkenntniß, in welchen Folgen seelischer Eindrücke. Der Wind bläst, wo er will; genug, wenn sein Sausen vernehmlich wird. Vor dieser Eigenart religiösen Lebens verstummt die Begriffsbildung der Theologie. Hier findet die Mystik ihren Ort und hier das Recht, das ihr Niemand bestreiten darf. Wir erinnern an Ritschl's berühmt gewordenes Wort gegen Möhler[1]): „Wenn Einer „nach protestantischer Weise" meinte, mich fragen zu dürfen, ob ich meines Heils gewiß wäre, so würde ich sagen, daß ihn dieses durchaus nichts angehe; denn das ist eine Sache zwischen mir und Gott." In derselben Linie liegt, was er von dem nothwendigen Zartgefühl in der Deutung unserer Lebenserfahrungen sagt[2]): „Alles logische Urtheilen ist schneidend, wie es der Sprachgebrauch auch direkt bezeichnet; das religiöse Urtheil über unsere Lebenserfahrungen ist leise tastend, zartfühlend, schmiegsam." Daher in dem Vortrag über die christliche Vollkommenheit die „undeutlichen Vorstellungen" (im Gegensatz zu den Begriffen der Glaubenslehre) als die psychologische Sphäre bezeichnet werden, innerhalb deren religiöse Erfahrung zu Stande kommt. Diesen Zusammenhang muß man im Auge behalten. Wenn die systematische Theologie mit Ritschl darauf verzichtet, sich in das praktische Leben des einzelnen Frommen einzudrängen, ihm genaue Anweisungen zu ertheilen oder bindende Vorschriften zu machen, so geschieht es aus Achtung vor dem Allerheiligsten der Religion, um jeden Schein eines Zwanges zu vermeiden, der das freie Wachsthum geistlichen Lebens ein-

---

[1]) a. a. O. S. 145.
[2]) a. a. O. S. 592.

engen, ein ungläubiges Eingreifen in das Walten des göttlichen Geistes, ein liebloses Vorgreifen gegenüber den Gesetzen individueller Entwicklung darstellen würde. Die anziehende und erhebende Wirkung, die die Ritschl'sche Theologie auf ihre Anhänger geübt hat, beruht zum nicht geringen Theil auf ihrer feinen Zurückhaltung, auf ihrer tief christlich gedachten Bescheidenheit, die dem Lebendigen sein Recht, dem Mannigfaltigen seine Freiheit, dem Werdenden seine Verborgenheit sichert.

Es lag doch eine unerträgliche Bevormundung in dem Anspruch der überlieferten Theologie, daß man ihr nacherleben müsse, was sie in Paragraphen vorzeichnete. Wie weit verbreitet ist noch immer der Irrthum, daß die logische Stufenfolge des Heilsweges, durch die die Einheit christlicher Erfahrung nur in sich selbst geordnet werden soll, zugleich eine chronologische Ordnung sei, kraft deren die Glieder christlichen Lebens genau so und nicht anders auf einander folgen sollen, während die Beobachtung zeigt, daß die so verstandene Gliederung zur Zerstückelung, die so verstandene Unterscheidung zur Zerreißung des normalen Verlaufes der Frömmigkeit führen muß. Eine solche Bevormundung der religiösen Praxis durch die religiöse Theorie also verdient, daß sie endgültig abgethan werde. Mag die Dogmatik den stolzen Namen einer Gesetzgeberin tragen und sich des Rechtes und der Pflicht bewußt sein, das christliche Leben vor Willkür zu bewahren, indem sie ihm geordnete Bahnen weist, so gilt von dieser Gesetzgebung dasselbe wie von der Gesetzgebung des Staates, daß sie ihre Aufgabe völlig verkennt, wenn sie zugleich Verwaltung sein will. Es stünde schlecht um Land und Volk, wenn nicht ein hochgesinntes Beamtenthum seines Amtes im Leben des Tages wartete und diejenige Fühlung, diejenige Vermittelung, denjenigen Ausgleich mit den Bedürfnissen und Anforderungen der Gesellschaft suchte, durch die der Buchstabe des Gesetzes seine unerbittliche Härte erweicht. Es stünde auch schlecht um die christliche Gemeinde, wenn nicht jeder Zeit religiöse Naturen im geistlichen Amt oder außerhalb desselben von einer Freiheit und Weitherzigkeit gegenüber dem Dogma Gebrauch gemacht hätten, die das Bedürfniß des Lebens erforderte. Ist es nun ein Mangel oder ein Vorzug,

wenn Ritschl diesen instinktiven Gebrauch, der selbst in der katholischen Kirche in der Formel von der fides implicita anklingt, aus der Ausnahmestellung zur Regel erhob, wenn er es ablehnte Vorschriften zu geben, die den Reichthum religiöser Wirklichkeit verkürzt hätten?

In diesen Zusammenhang gehören die Eingangs mitgetheilten Sätze über das persönliche Verhältniß des Einzelnen zu Christus. In diesem Zusammenhang wird klar, warum sie gerade so lauten müssen, warum diese „weiten und unbestimmt klingenden Ausdrücke" nach Ritschl's eigenen Worten gewählt sind. Man würde sie durchaus mißverstehen, wenn man aus ihnen herauslesen wollte, daß Christus zwar für das Christenthum als öffentliche Religion unentbehrlich bleibe, aber nicht ebenso für das Leben des Einzelnen, wenn man meinte, es solle von der Wärme, mit der die Glaubenslieder der evangelischen Kirche und zahlreiche Zeugnisse der Erbauungsliteratur Christum ergreifen, das Mindeste hinweg gethan werden. Im Gegentheil lassen sich von diesem Standpunkt aus unbeschränkte Reihen persönlicher Aneignungsformen denken, durch welche die Seele mit Christus in Verbindung tritt — bis an die Grenze der unio mystica. Warum Ritschl diese nicht anerkannte, soll hier nicht weiter erörtert werden. Es genüge, darauf hinzuweisen, daß die evangelische Frömmigkeit den Zugang zur Gnade Gottes, nicht das Aufgehen in das göttliche Wesen zu lehren hat, und daß das persönliche Verhältniß zu Christus derselben Norm unterliegt. Jedenfalls aber erhellt so viel, daß die Stellung, die Ritschl zu unserer Frage einnimmt, gerade auf dem tiefsten Verständniß des religiösen Lebens beruht, insofern es durch und durch praktisch bedingt ist und besonderen, für die Theorie unerkennbaren Entwicklungsbedingungen unterworfen ist. Homiletik, Katechese und Seelsorge werden sich danach zu richten haben.

Es behält freilich sein Bewenden dabei, daß der praktischen Theologie und dem praktischen Theologen aus der geschilderten Sachlage erhebliche Aufgaben erwachsen. Ritschl selbst hat die Dringlichkeit dieser Aufgaben gefühlt, als er mit dem „Unterricht in der christlichen Religion" den Versuch machte, die Religionslehre auf den Gymnasien zweckmäßig umzugestalten. Ein bloßes

Gehenlassen, wie es geht, entspräche weder dem Geist der Zucht, der allenthalben die Wahrheit begleitet und der christlichen Gemeinde Erziehungspflichten auferlegt, noch auch dem Geist der Liebe. Hätten wir es nur mit Christenmenschen zu thun, die schon zum Glauben an Christus gelangt sind und in irgend einer persönlichen Gemeinschaft mit ihm stehen, so möchte es ausreichend sein, ihnen ihre innere Freiheit zu gewährleisten und sie von der Dogmatik unabhängig zu stellen, wiewohl auch hier das Bekenntniß des Paulus gilt, daß wir's noch nicht ergriffen haben und eben darum gegenseitiger Belehrung, Ermahnung, Ermunterung (παράκλησις) bedürftig sind. Aber unerläßlich drängt sich die Aufgabe jedem Prediger und Seelsorger, Lehrer und Erzieher, ja jedem christlichen Hause auf, wenn die Frage entsteht, wie wir es machen, um die unmündige Seele zu Christus zu führen, um eine erste Beziehung zu ihm, eine wirkliche Verbindung mit ihm anzuregen. Was haben wir den Kindern zu bieten, um sie auf Christus aufmerksam zu machen? Wie läßt sich diese Aufmerksamkeit befestigen und vertiefen, damit eines Tages der Glaube an Christus als persönliche Erfahrung der Seele hervorbreche? Ritschl sagt, der Glaube an Christus könne als etwas überaus Ernsthaftes im Kindesalter nicht erwartet, sondern müsse dem Erwachsenen vorbehalten werden. Allein, den Satz innerhalb gewisser Grenzen zugestanden, so müssen doch Uebergänge sein, die das Spätere mit dem Früheren vermitteln, die den reiferen Glauben des Erwachsenen als Entwicklung aus keimhaften Ansätzen in der Kindesseele erkennen lassen. Auf diese Ansätze kommt es an. Wir wollen wissen, wie man sie pflanze, und welche Pflege ihnen noth thut.

Erfahrungsgemäß behält die religiöse Stimmung des Elternhauses, der Jugendjahre maßgebende Bedeutung für das spätere Leben. Wie viele Erkenntnisse noch hinzukommen mögen, wie Vieles umgekehrt von dem Ueberlieferten bei wachsender Einsicht in Wegfall kommt, eine sorgfältige Beobachtung wird in der großen Mehrzahl der Fälle lehren, daß das Antlitz des vollkommenen Mannes in Christo die Züge der Kindheit nicht verleugnet. Das ist im Guten so, wie im Schlimmen. In seiner

bekannten Predigt über das Abendmahl[1]) sagt Luther, im Papstthum sei es kein Wunder gewesen, daß man sich davor gescheut und entsetzt hat, sintemal man die Leute so beschwert habe. „Und", fährt er fort, „solche Schrecken, so ich im Papstthum gelernt habe und dessen ich gewohnt bin, hängt mir noch heutiges Tages an, so ich doch mit Fröhlichkeit dazu kommen sollte." Zinzendorf bezeugt noch in seinem 56. Lebensjahr[2]), daß seines Vaters Liebe zur Marterperson des Heilands in der Folge den ersten kräftigen Eindruck auf ihn gemacht habe. Wir wollen nicht der Liebe zum Heiland im Zinzendorf'schen Sinn das Wort reden, wie die weitere Erörterung darthun wird. Aber gewiß ist, daß jugendlichen Eindrücken eine zähe Beharrlichkeit innewohnt, und gewiß ist nicht minder, daß die christliche Unterweisung sich die Aufgabe als solche nicht entgehen lassen darf, in die religiöse Stimmung der Jugend Jesum Christum und das Verhältniß zu ihm als unentbehrliches Element mit aufzunehmen. Wann sollte auch sonst der Zeitpunkt dafür gefunden werden? Der Primaner schon auf unseren Gymnasien steht dem Bilde Jesu nicht mehr naiv, sondern mehr oder weniger kritisch gegenüber, und diese Stellungnahme vollendet sich, in vielen Fällen unwiderruflich, während der Studienzeit. Der Sohn des Arbeiters, wenn er konfirmirt ist, hört nur noch dann und wann von Christus Anklänge, Nachklänge, jedenfalls Bruchstücke. Denn Bruchstücke kann auch die Predigt nur liefern, wenn sie nicht aufhört, Predigt zu sein. Also gewinnt der Religionsunterricht, normalerweise mit der Erziehung zusammen, sonst nothgedrungen ohne sie, für die Aufgabe der Erweckung des Glaubens an Christus eine schwer zu überschätzende Bedeutung. Zieht man endlich in Betracht, daß die praktische Kunst der religiösen Unterweisung wie jede praktische Fertigkeit ihre besonderen Regeln hat, so ergiebt sich von selbst, daß die Mittel und Wege, um Christum den Gemüthern nahe zu bringen, zwar nicht dogmatisch, aber katechetisch-pädagogisch genauer formulirt werden müssen.

---

[1]) 1534. E. A. 4, 491 ff.

[2]) Becker, Zinzendorf S. 4.

Vielleicht aber stehen dem ganzen Unternehmen, ich möchte sagen der ganzen Fragestellung nach dem persönlichen Verhältniß zu Christus und der dafür zu gebenden Anleitung noch einige Bedenken entgegen, die man etwa in die Frage zusammenfassen könnte: Wenn es auch ein persönliches Verhältniß zu Christus geben darf, geben kann und giebt, muß man als Christ ein solches haben und andere dazu anleiten? Ist es nicht richtiger, die volle Consequenz des Protestantismus, nöthigenfalls selbst über Ritschl hinaus, zu ziehen und Jedermann anheim zu stellen, wie er es damit halten wolle? Ohne Zweifel lehrt ein Blick auf die Gegenwart, daß vielerorten christliches Leben ohne persönliche Beziehung auf Christus vorhanden ist. Nicht wenige unserer Zeitgenossen, die wir hochachten, mit denen wir in der Gemeinde oder in freien christlichen Vereinigungen zusammenwirken, bringen ihr Christenthum wesentlich zur Geltung als Gottvertrauen auf der einen, als Heiligungsstreben auf der anderen Seite. Man kann ja in dieser Beziehung nur wissen, was man eigener Beobachtung verdankt oder aus Biographien entnimmt. Aber im Umkreis der Erfahrung, die dem Schreiber dieser Zeilen zu Gebote steht, verhält es sich vielfach gerade so. Persönliche Zeugnisse von Christus, aus nicht theologischem Munde, gehören zu den Seltenheiten. Sie kommen in kirchenpolitischen Zusammenhängen vor, wo sie als Mittel zu anderem Zwecke dienen und darum für unseren Zweck beweisunkräftig sind. Sie finden sich unter den Stillen im Lande, die, Gott sei Dank, noch nicht ausgestorben sind, aber nach Art des Pietismus dem öffentlichen Leben fernstehen. Sie finden sich endlich in den Sekten, die in der persönlichen Hinwendung zu Christus der officiellen Kirche zumeist überlegen gewesen sind. Mag dabei mitwirken, daß die Menschen von heute eine durchgängige Scheu besitzen, ihr Innerstes, Vertrautestes vor anderen zu offenbaren, so ändert das nichts an der Wahrnehmung, daß erkennbarer Weise das Verhältniß zu Christus im persönlichen Leben zurücktritt. Und nun könnte man sagen, daß es nicht angeht, ein solches in praktischen Tugenden bewährtes Christenthum für minderwerthig zu erklären, während rings umher die furchtbare Strömung einer glaubens- und hoffnungslosen Weltanschauung

wider das Schiff der Kirche anbrandet. Müssen wir nicht Gott dafür danken, daß er noch „sieben Tausend" übrig gelassen hat, die die Fahne praktischen Christenthums hochhalten? Und müssen wir nicht ehrlich anerkennen, daß sie an Christus und seinem Leben den ihnen beschiedenen Antheil haben auch ohne den Zug des Persönlichen? Kann also nicht das Persönliche lieber auf sich beruhen bleiben?

Wir verstehen diesen Einwand durchaus. In der Beurtheilung dieser Christen, die ihr Leben undogmatisch und in Beziehung auf Christus gleichsam unpersönlich führen, aber Kräfte wahrhaftigen Glaubens verrathen, liegt eines der unterscheidenden Merkmale für die kirchlichen Parteien und theologischen Richtungen der Gegenwart. Wir unsererseits werden jene Christen niemals gering schätzen oder verleugnen. So gewiß Gott größer ist als unser Herz, so gewiß ist Christus längst der Unserige, ehe wir die Seinigen werden. Schon der rechte Gebrauch des Vaterunser ist immer nur zu erklären aus einer geistigen Gemeinschaft mit ihm, die als allgemeines Verhältniß das innere Leben umspannt. Eine geschichtliche Religion wie das Christenthum überbietet durch ihre Gesammtwirkung die individuellen Vorgänge im Seelenleben des Einzelnen. Wir erinnern an Schleiermacher's vorbildliche Lehre von dem neuen aus Christus hervorgegangenen Gesammtleben und der Theilnahme, die dem Einzelnen daran gewährt ist. Wir erinnern daran, daß Ritschl seinerseits die Gemeinde als das Objekt der versöhnenden Wirkungen Christi bezeichnet und zwar darum die Gemeinde und nicht den Einzelnen, um jener krankhaften Subjektivität vorzubeugen, die sich in ziellosen Selbsterlösungsversuchen abmüht, anstatt die befreiende Kraft des Lebenswerkes Christi schlecht und recht in sich aufzunehmen. Ob man nun den Schleiermacher'schen oder den Ritschl'schen Sprachgebrauch bevorzugt, von der Sache selbst wird man nicht lassen dürfen. Der positive Charakter der christlichen Religion und ihr reales Gebundensein an die Person Jesu Christi wird nur auf diese Weise gesichert und zugleich recht verwerthet. Aber zugestanden, daß das persönliche Verhältniß zu Christus, von dem wir reden, nur in einem Gesammtleben oder nur in der Gemeinde

zu Stande kommt, so soll es doch auch zu Stande kommen und zwar als persönliches Verhältniß. Warum es soll, wird sich noch genauer ergeben, wenn wir unserem Thema einen Schritt näher treten und in der Kürze zu sagen versuchen, was wir unter dem persönlichen Verhältniß verstehen.

Am einfachsten erläutert es sich als die bewußte Beziehung auf Christus. Wie der Begriff der Andacht lehrt, daß in der Religion speciell im Cultus die erbauliche Uebung nur dann einen Sinn hat, wenn man an ihren Gegenstand „denkt", so fordern wir auch ein Denken an Christus. Man soll an ihn denken, wenn man an Gott denkt. Im Bewußtsein soll beides zusammentreffen. Paulus sagt allerdings Gal. 2, 20 noch mehr: Ich lebe jetzt nicht als ich selbst, es lebt in mir Christus; aber auch dieses Mehr wird erst verständlich, wenn das Denken an Christus darin eingeschlossen ist. Es handelt sich m. a. W. um die Vergegenwärtigung Christi in allen religiös bewegten Augenblicken. Die Art der Vergegenwärtigung erkennen wir am besten aus solchen Ausdrücken des Apostels, die nicht wie die erwähnte Galaterstelle Höhepunkte subjektiven Bekenntnisses bilden, sondern den Durchschnitt des Lebens anzeigen. Hierher gehört das formelhafte διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, namentlich wenn wir die Stellen ausscheiden, in denen der Mittlerschaft Christi historisch im Anschluß an die Heilsthatsachen gedacht wird (Röm. 5, 17 21, 2. Cor. 5, 18) oder im Anschluß an die Bekehrung des Apostels (Gal. 1, 1 12) oder im Ausblick auf die künftige Verklärung der Gläubigen (2. Cor. 4, 14), und uns nur auf solche Zeugnisse beschränken, die einen gegenwärtigen Zustand, eine dauernde Lage oder Thätigkeit beschreiben. Paulus dankt Gott durch Jesum Christum, im Blick auf die Römer (Röm. 1, 8), im Blick auf die eigene Heilserfahrung (7, 25). Der gegenwärtige Friedensbesitz ist ihm (Röm. 5, 1) durch unseren Herrn Jesum Christum vermittelt, so zwar, daß diese Vermittlung nicht bloß als heilsgeschichtliche Voraussetzung zu seiner Zeit und an seinem Ort angeeignet werden soll, — womit sich vielmehr das vorangehende „gerechtfertigt durch den Glauben" beschäftigt —, sondern so, daß diese Vermittlung das christliche Bewußtsein dauernd begleitet,

dem Friedensbesitz seine Farbe giebt, ja selbst ein Element desselben ausmacht. In gleicher Weise (δι' οὗ καὶ 5, 2) wird der Zugang zu der Gnade Gottes gewährleistet, in der der Christ steht, d. h. die das Grundverhältniß seines Lebens ausmacht. Die Grußformel des apostolischen Zeitalters „Gnade und Friede von Gott dem Vater und unserem Herrn Jesus Christus" ergänzt das διά durch ein ἀπό. Die christliche Gemeinde vermag sich der göttlichen Gunst und des göttlichen Heiles nicht zu vergewissern, ohne der lebendigen Quelle zu gedenken, aus der Gnade und Friede, die gleichsam in den Tiefen der Gottheit wohnen, sich über sie ergießen. Oder logisch genauer ausgedrückt, die Herkunft dieser Güter von Gott verwirklicht sich für die christliche Erfahrung durch ihre Herkunft von Jesus Christus. Den gleichen Gedanken spricht die verwandte Formel „von Gott und dem Vater unseres Herrn Jesu Christi" aus, insofern das Vertrauen zu Gottes väterlicher Güte durch die Vergegenwärtigung Christi als des ersten beglaubigten Objektes dieser Güte seine Wahrheit und seine Kraft empfängt. Vor allem aber gehört hierher das für Paulus am meisten charakteristische ἐν χριστῷ und ἐν κυρίῳ. Schwer übersetzbar, wie es ist, da ein einfaches „in" nicht ausreicht, zuweilen überflüssig erscheinend (für beides vgl. die betreffenden Stellen aus dem Philipperbrief 1, 13 26, 2, 1 19 24 29) hat es gewiß nicht den Sinn einer Redensart, sondern soll den Bereich, die Sphäre betonen, innerhalb deren die mannichfaltigen Vorgänge des persönlichen und des Gemeindelebens sich bewegen, es giebt die geistige Höhenlage an, auf der das christliche Bewußtsein die großen wie die geringen Dinge vor einer rein weltlichen Behandlung bewahrt und dem Geist Christi gemäß gestaltet. Demnach wiederholen wir, daß das persönliche Verhältniß zu Christus als bewußte Beziehung zu ihm, als Vergegenwärtigung seiner in allen religiös angeregten Momenten aufzufassen ist, so daß mit dem Gedanken an Gott der Gedanke an Christus sich freiwillig verbindet. Diese Verbindung können wir nicht missen. Wenn sie aus der christlichen Praxis entlassen wird, verlieren Gottvertrauen und Heiligung nothwendig etwas von ihrer ursprünglichen Frische, ihrem metallischen Ton, ihrer sieghaften, hochaufgerichteten Kraft. Und

es liegt Grund vor, zu vermuthen, daß manche unserer ernsteren Gemeindeglieder, weil sie den persönlichen Christus nicht haben, auch den persönlichen Gott nicht haben, ihn nicht so haben, wie sie ihn haben könnten, als zu dem wir „getrost und mit aller Zuversicht" beten dürfen, „wie die lieben Kinder ihren lieben Vater bitten". Das Elend deistischer und pantheistischer Gottesvorstellungen geht viel mehr unter uns um, als wir glauben, es bildet die geheime Ursache mannichfaltiger religiöser Zerfahrenheit und Verworrenheit, es ist die Quelle jener zaghaften Zweifelsucht, in deren unfruchtbaren Kreisen das innere Leben sich abnützt. Wo also die bewußte Beziehung zu Christus fehlt, da liegt bei aller Schätzung persönlicher Frömmigkeit ein Mangel vor, dessen verhängnißvolle Wirkungen die Geschichte der deutschen Aufklärungstheologie, der Romantik und des philosophischen Idealismus zur Genüge beweist, ein Mangel, der im einzelnen Falle wohl verstanden aber niemals gebilligt werden darf.

2.

Wir kehren nunmehr zu der Frage zurück, wie die religiöse Unterweisung auf das soeben genauer bestimmte persönliche Verhältniß zu Christus hinwirken kann, welche Wege sie dabei einschlagen, mit welchen Mitteln sie arbeiten soll. Da macht sich zunächst eine Abweichung geltend zwischen dem Vorbild des Apostels, dessen Führung wir gefolgt sind, und der pädagogischen Lage, in der wir uns befinden. Dem Apostel und dem apostolischen Zeitalter war nichts gewisser, nichts gegenwärtiger als der verklärte Christus im Himmel, der Herr der Herrlichkeit. Um der Gemeinschaft mit ihm bewußt zu werden, bedurfte es keiner besonderen Anstrengungen; man hatte sie ohne Umschweif. Die christliche Gemeinde fand sich mitten hineingestellt zwischen zwei offenkundige Faktoren, die der religiösen Gewißheit alles Wünschenswerthe boten, die Gottesthat der Auferweckung, die der jüngsten Vergangenheit angehörte, gleichsam das Datum des gestrigen Tages trug, und die Wiederkunft desselben Herrn, die man vom morgenden Tage erwartete. Die Spanne zwischen gestern und morgen füllte Jesus, zum Herrn und Christ erhoben, mit der Kraft der

Gegenwart aus. Daher bewegte sich die apostolische Verkündigung wesentlich um die Elementarsätze von der Auferstehung und Wiederkunft Christi; sie durfte sich auch daran genügen lassen. Jene, die Auferstehung, war von dem lebendigen Eindruck gehabter Anschauung getragen, diese prägte sich dem Gemüth durch die gespannte Erwartung des Endes aller Dinge ein. Was brauchte es weiter Zeugniß? Die zweite Hälfte der Rede des Paulus in Athen liefert den deutlichsten Beleg dafür. Gott gebietet den Menschen Buße zu thun, nachdem er einem Mann das Gericht übertragen, den er zuvor von den Todten auferweckt hat. Auch hier also Auferstehung und Wiederkunft die einfachen Pole christlicher Verkündigung, die Paulus, wenn man ihn nicht unterbrochen hätte, vielleicht nur noch hinsichtlich der Auferstehung mit dem aus der Apostelgeschichte bekannten Petruswort ergänzt hätte: Des sind wir alle Zeugen.

Für die religiöse Unterweisung der Gegenwart kommen völlig veränderte geschichtliche Umstände und geistige Voraussetzungen in Betracht. Weder ist uns die Auferstehung Jesu eine durch sich selber redende, schlechthin überzeugende, der Auslegung nicht mehr bedürftige Thatsache, noch haftet der Gedanke der Wiederkunft mit dem Anker heißester Sehnsucht befestigt in den Tiefen des christlichen Bewußtseins. Wollte man dennoch mit beidem einsetzen, so würde man Unverständliches lehren und eine Art des Glaubens groß ziehen, die zwischen grobem Fürwahrhalten und mythologischem Staunen die schlechte Mitte hielte. Dieser Weg also muß vermieden werden. Täuschen wir uns nicht: Dem Geschlecht unserer Tage, verglichen mit der Apostel Zeiten, ist Christus zunächst ein fremder Mann oder, wenn das zuviel gesagt ist, eine undeutliche Erscheinung der Vergangenheit. Sie deutlich zu machen, ist unsere Aufgabe. Es wird zur Lösung der Aufgabe erforderlich sein, mancherlei Umwege zu machen, sich den Bedingungen des Verständnisses anzupassen. Was uns an unmittelbarer Anschauung abgeht, muß durch psychologisches Eingehen in den Gegenstand, was uns an dramatischer Spannung fehlt, durch innere Beweiskraft ersetzt werden. Um es kurz zu sagen, unser Weg ist der geschichtliche. Es gilt den geschichtlichen

Christus zu treiben, es gilt ein Bild von ihm zu zeichnen, das lebendig genug ist, um die Phantasie, und scharf genug, um die Erinnerung anzuregen. An diesem Bilde mögen die jungen Christen lernen, sich ihren Herrn zu vergegenwärtigen. In dieses Bild mögen sie hineinwachsen jeder nach seinem Maß, von Stufe zu Stufe. Und daß wir dabei nicht gänzlich abseits von apostolischen Pfaden wandeln, diesen Trost gewährt Gal. 3, 1: „Denen Christus vor die Augen gezeichnet wurde", diesen Trost gewähren die Evangelien mit ihren leuchtenden Christusbildern.

Für die geschichtlichen Dinge bedarf es, wie wir sagten, der Phantasie. Ohne dieses Mittel, Vergangenes zu beleben, bleiben sie todt und unfruchtbar. Sieht man sich darauf hin den Durchschnitt der Religionsbücher und Katechismen an, so widersprechen sie dem aufgestellten Erforderniß in hohem Grade. Ich greife die erste, beste Katechismuserklärung heraus[1]) und finde zum zweiten Artikel folgende Eintheilung:

1) Die Person des Erlösers. A. Die Namen des Erlösers. B. Die beiden Naturen des Erlösers. 2) Die beiden Stände des Erlösers. 3) Das Werk des Erlösers. Anhang. Von den drei Aemtern Christi.

Hier ist nach dem Vorgang der alten Dogmatiker geflissentlich alles zurückgestellt, was zur Gewinnung eines Christusbildes führen oder auch nur dazu anleiten könnte. Die einzelnen Züge des Bildes erscheinen unbestimmt gelassen, zerfließend, verwischt, entstellt und aus ihrer Verbindung gerissen. Das Bild tritt hinter seinem monumentalen Rahmen zurück, und die Person des Herrn wirkt unpersönlich als die Summe ihrer Kategorien. Den größten Schaden stiftet der wahrheitswidrige und verworrene Gebrauch der Zweinaturenlehre. Man erlaubt sich, die Gottheit Christi darauf zu gründen, daß ihm in der Schrift a) göttliche Namen, b) göttliche Eigenschaften, c) göttliche Werke zugeschrieben werden, und unter den göttlichen Eigenschaften Allgegenwart, Allwissenheit und Allmacht als Attribute des historischen Christus

[1]) Erklärung des kleinen Katechismus ꝛc. von Dr. Johannes Crüger. Neunundzwanzigste (!) Auflage. Leipzig. Amelangs Verlag 1886.

beweiskräftig an die Spitze zu stellen. Und man erlaubt sich, in demselben Zusammenhang seine menschliche Erniedrigung dadurch zu erweisen, daß er sich göttlicher Würde begeben und jene Eigenschaften abgelegt oder außer Gebrauch gesetzt habe, die eben noch von ihm behauptet wurden. Müßte nicht jede Theologie, sie stehe sonst auf welchem Standpunkt sie wolle, auch wenn sie die Zweinaturenlehre spekulativ festhält, gegen diesen katechetischen Mißbrauch protestiren? Oder hofft man ein so widerspruchsvolles Christusbild durch die Lehre von der communicatio idiomatum populär zu machen? So lange in unseren Leitfäden zu lernen steht, daß der historische Christus allgegenwärtig war, so lange haftet der kirchlichen Lehre der Vorwurf des Wahrheitswidrigen an. Und so lange dieselben Leitfäden lehren, daß Christus sich zur selben Zeit derselben Allgegenwart entäußert hat, so lange haftet der kirchlichen Lehre der Vorwurf an, sich selbst zu widersprechen. Daß irgend eine Anschauung, eine phantasiemäßige Vorstellung damit verknüpft werden könne, wird ohnedies Niemand behaupten wollen.

Neben der Anregung der Phantasie ist für deutliche Erinnerung Sorge zu tragen. Das Gedächtnißmäßige in der Religion hat seinen Werth und seinen Segen. Gesetzt auch, daß ein christlicher Lehrer, dem Jesus für sein persönliches Leben etwas bedeutet, die trockenen Katechismusbegriffe durch Hinzuthun aus seiner inneren Erfahrung belebt und erwärmt — ist damit schon eine Bürgschaft gegeben, daß diese Elemente der Erwärmung und Erweckung faßbar und geordnet genug sind, um sich dauernd in der Seele zu bewahren? Es läßt sich denken, daß die Menschwerdung Gottes mit starker religiöser Empfindung ergriffen und als das Mysterium der ewigen Liebe dargestellt wird. Aber der Glaube, der daraus entstünde, würde nicht über das Staunen hinaus gehen und infolge dessen keine Gewähr der Dauer haben. Man könnte auch starke Rührung zu erzeugen suchen, wie im Mittelalter und im Pietismus geschehen ist, indem man das Leiden und Sterben Christi zum Gegenstand besonderer Ausmalung machte; aber Rührung ist Sache des Augenblicks und verfliegt mit dem Hauch der Worte, durch den sie hervorgerufen wurde.

Unser Streben aber muß auf Bleibendes gerichtet sein, auf Vorstellungen, die sich erhalten, die in der Erinnerung wiederkehren und wiederkehrend sich nicht nur behaupten, sondern befestigen und verklären. Nichts ist bezeichnender für die überlieferte Methode, als daß sie da starre Begriffe giebt, wo sie Anschauung, Bilder gewähren sollte, deren die Phantasie sich bemächtigt, und wiederum da in Gefühlen schwelgt, wo der Erinnerung ein nahrhafter, haltbarer Stoff geboten werden sollte.

Der doppelte Anspruch der Phantasie und der Erinnerung führt, kurz gesagt, auf das Leben Jesu. Der Schul- und Confirmandenunterricht, namentlich der letztere, muß ernstlich das Leben Jesu treiben, muß es, wenn irgend möglich, der Betrachtung des zweiten Artikels vorangehen lassen. Wo der Cursus des Confirmandenunterrichts ein einjähriger ist, sollte auf diesen Gegenstand mindestens ein Vierteljahr verwendet werden. Der Einwand, daß die 10 Gebote, der erste Artikel u. a. verkürzt würden, ist nicht stichhaltig. Denn das Leben Jesu trägt gerade dazu bei, die Gebote aus ihrer sittengesetzlichen Starrheit und kasuistischen Vereinzelung heraus zu heben, indem es sie in der Anwendung auf Jesus tiefer verstehen und aus seiner Nachfolge heraus die innere Disposition erkennen lehrt, die zum Gutesthun befähigt. Als Grundlage empfiehlt sich das Markusevangelium mit seinem schlichten Stufengange, wie Bernhard Weiß ihn in seinem Commentar auf mustergültige Weise dargestellt hat. Wir erwarten gegen diese Zumuthung nicht den Einwand oder die Summe von Einwänden, die gegen das Leben Jesu im technischen Sinn erhoben werden. Das eigentlich Biographische interessirt hier gar nicht. Daß es auf unseren höheren Schulen einen breiten Raum einnimmt, ist mit Bedauern zuzugeben. Dieses biographisch skizzirende Verfahren, das groß im Eintheilen, in der Bestimmung der Zeiten und Orte, aber klein in der Auslegung des Personlebens Jesu ist, wirkt mehr zerstreuend als sammelnd, mehr ablenkend als anziehend. Ebenso scheidet die kritische Frage aus. Wir halten es zwar für zuläßig, die Mannichfaltigkeit der Meinungen anzudeuten, die über das Geschehensein der einzelnen Thatsachen im Leben Jesu unter uns umgehen,

darum für zulässig und nach Umständen wünschenswerth, weil alle Welt von diesen Dingen spricht, in weiten Kreisen darüber abspricht, und weil ein Wort in dieser Richtung aus dem Munde des Lehrers, auch da, wo er selber kritisch empfindet, vielem Unverstand und Mißverstand vorbeugen wird. Wenn der Schüler aus vertrauenswürdigem Munde erfährt, daß die Thatsachen verschieden angesehen werden, so überrascht und befremdet ihn nicht der erste Anstoß, der ihm zufällig entgegentritt, er lernt verstehen, daß der christliche Glaube niemals auf etwas Einzelnem beruht und am wenigsten mit der Stellungnahme zur Wunderfrage steht und fällt. Aber das Kritische als solches, als absichtliche Beschäftigung oder als Mittheilung positiver Resultate muß völlig bei Seite treten. Das Leben Jesu, wie wir es im Sinne haben, behält genau denselben Werth und ist genau demselben Verfahren unterworfen, wenn Jemand auch die geschichtlichen Daten auf weite Strecken in Zweifel zieht. Denn was wir suchen, ist das Personleben Jesu, ist sein Charakterbild. Dieses Charakterbild steht an sich fest, insofern es, unabhängig von den Evangelien und von der Evangelienkritik, durch die Briefliteratur hinlänglich bezeugt ist. Es findet in den evangelischen Berichten lediglich die für Phantasie und Erinnerung anregende und behaltbare Form. Wir pflichten Weiß vollkommen bei, wenn er für die innere Begründung unseres Glaubens die Briefliteratur des Neuen Testamentes ausreichend erachtet, falls Gott für gut befunden hätte, uns mit den Evangelien jede genauere Kunde über den Hergang des Lebens Jesu zu entziehen. Aber wir danken der göttlichen Vorsehung, daß sie uns zur Einführung in diesen Glauben die Evangelien bescheert hat und halten es für ein pädagogisches Recht, vorbehaltlich aller möglichen kritischen Bedingungen, von dieser Gabe Gebrauch zu machen.

Den Schlüssel zum Leben Jesu bildet der Gedanke seines Berufs. Die Ueberlieferung spricht von drei Aemtern; sie lassen sich katechetisch nutzbar machen, die Hauptsache ist das Amt. Dabei kann vorläufig dahingestellt bleiben, welches die letzten Ziele des Berufes Jesu im weltgeschichtlichen Sinn, vom Standpunkte des göttlichen Rathschlusses gewesen sind, ob er berufen war, das

Reich Gottes zu gründen oder die Welt zu erlösen oder unser Versöhner zu werden. Denn der nächste Wirkungskreis Jesu ist ohne Zweifel sein eigenes Volk, und die gewiesenen Mittel, deren er sich bediente, öffentliches Reden und Krankenheilungen. Sein öffentliches Reden sieht von allen Gegenständen ab, die der natürlichen Erkenntniß, dem weltlichen Wissen angehören. Nur göttliche Dinge beschäftigen ihn, nur das, was im ewigen Sinn das Heil der Menschen ausmacht und darum zugleich die Existenzbedingung ihres zeitlichen Lebens bildet. Klar und kräftig gilt es zu erkennen, daß die Beschränkung Jesu auf das Innerste des Seelenlebens, auf den Ausbau der Welt des Heiligen berufsmäßig begründet ist. Es muß nicht als ein Mangel erscheinen, daß Jesus alles andere bei Seite gestellt hat, sondern als Zeichen der Größe. Die Krankenheilungen bilden alsdann das Bilderbuch zu seinen Reden, ihre praktische Ergänzung und seelische Vermittelung. Hier findet Jesus Gelegenheit, dem Menschen persönlich nahe zu treten, das, was er öffentlich verkündigt, mit besonderer Nutzanwendung zu wiederholen und zugleich einen Eindruck davon zu gewähren, wie viel Ursache ist, ihm Gehör zu schenken, und wie er göttliche Kräfte sein nennt, die unermeßliche Wohlthaten in ihrem Gefolge haben. So tritt der Heiland in sein Berufsleben ein. Arbeit ist sein Loos vom frühen Morgen bis in die sinkende Nacht. Er hat nicht Raum genug zu essen, und nach des Tages Last und Hitze schließt sich sein müdes Auge.

Wir hängen nicht gerade nur an dem Wort Beruf, sondern daran, daß das Leben Jesu voll Thätigkeit erscheine. Der Gedanke der Thätigkeit ist aber von jeher durch den des Leidens zurückgedrängt worden, als wäre er gleichgültig oder nebensächlich. Man hielt sich an den Wortlaut der apostolischen Ueberlieferung, die, wo sie Anlaß hatte, hinter die Auferstehung zurückzugehen, naturgemäß das nächstliegende und zugleich am schärfsten contrastirende Ereigniß des Todes Christi hervorhob, und an diesen Tod die heilsamen Wirkungen der Gesammterscheinung Jesu zusammenfassend anknüpfte. Man vergaß aber die besondere geschichtliche Lage des apostolischen Zeitalters, dem unserer früheren Darlegung gemäß vieles selbstverständlich, anderes von

untergeordneter Bedeutung erscheinen mußte, was wir uns mühsam aneignen müssen, weil es für unser Verständniß unentbehrlich ist, und so verschob sich der Gesichtswinkel für das Leben Jesu nach der Seite des Leidens und Sterbens zu Ungunsten seiner Thätigkeit. Die lutherische Dogmatik hat in der Lehre vom doppelten Gehorsam Christi die Erinnerung an sein thätiges Leben aufbewahrt, den aktiven Gehorsam aber auch nur in einer Abstraktion gefunden, nämlich in der lückenlosen Erfüllung der göttlichen Gebote, die wesentlich ideeller Art ist und die Fühlung mit den wirklichen Aufgaben des erkennbaren Lebens Jesu vermissen läßt. Und doch muß das Leiden und Sterben des Herrn in seiner gesegneten Nothwendigkeit aus dem thätigen Leben verstanden werden, wenn nicht irgend eine Sühnetheorie alten oder neuen Datums das Feld behaupten soll. Also auf die Thätigkeit fällt der Nachdruck. Wir gewinnen dadurch noch einen besonderen Vortheil. Das Christusbild nimmt männliche Züge an, im Gegensatz zu dem weiblichen Zug, der in der Ueberlieferung vorwiegt. Unsere asketische Literatur neigt begreiflicher Weise mehr nach der Seite des Rührenden, Herzbewegenden. Sie wird nicht müde, die unendliche Güte, Sanftmuth, Demuth seiner Selbsterniedrigung darzustellen, sie schildert ihn als den guten Hirten, der dem verlorenen Schäflein nachgeht, sie preist ihn als das unschuldige Lamm und ruht zuletzt aus in der Betrachtung seiner Wunden, die das Gemüth bewegen sollen. Das alles ist weiblich, nicht männlich empfunden. Und je weiter es aus dem großen, tiefernsten Zusammenhang der biblischen Gedankenwelt und apostolischen Lebenswirklichkeit gelöst wird, je mehr es für sich zu stehen kommt und in der christlichen Erbauung durch sich selbst wirken soll, desto gefühlsmäßiger, weicher stellt es sich dar. Paulsen beklagt in seiner Ethik, daß dem Christenthum die Tugend der Tapferkeit fehle[1]). Nach der Ueberlieferung, in der wir stehen, nicht ohne einigen Grund. Man beachte aber, daß dieselbe Jugend, der wir das Christusbild nahe bringen sollen, überall in der Welt- und vaterländischen Geschichte die großen

[1] System der Ethik I S. 54 (1. Aufl.).

Männer bewundern lernt, die mit dem Schwert in der Hand für Freiheit und Recht gestritten haben, daß die Schüler der Gymnasien die gewaltige Zucht altrömischen Geistes an sich spüren, das hellenische Männlichkeitsideal in sich aufnehmen und daran den eigenen Willen stählen sollen. Man bedenke, daß auch wir Tapferkeit wenn nicht als Tugend des privaten so doch des öffentlichen Lebens fordern. Dann wird uns zugestanden werden, daß das Christusbild männlicher Züge bedarf, um eine kräftige Wirkung auszuüben, geschweige um hernach sein Leiden zu innerer Aneignung zu bringen. Nur als Glied einer hohen Berufsthätigkeit gewinnt die Selbstaufopferung des Erlösers die Farbe der Freiheit, des Charakters, und wächst zu der Größe johanneischer Auffassung (10, 18): Niemand nimmt mein Leben von mir, ich lasse es denn von mir selber.

Es kann nicht schwer fallen, diesen männlichen Zug, der mit Beruf und Thätigkeit zusammenhängt, in einigen Umrissen aufzuzeigen. Wir erinnern an die Selbständigkeit des Entschließens und Handelns, die dem Wirken Jesu innewohnt. Kein Mensch ist in der ganzen Welt, bei dem er sich Raths erholen könnte, Niemand, der ihm etwas abnehmen könnte von der Bürde des Amts, das ihm befohlen ward. Ihm gegenüber sind sie alle die Empfangenden. In großen Momenten, an den Wendepunkten seines Wirkens, wie nach der Speisung der fünf Tausend, steigert sich diese Selbständigkeit zur tragischen Vereinsamung. Dann ragt er hinaus über die Menge der Menschen und während sein Fuß die Erde berührt, ist es, als berührte sein Haupt den Himmel. Wir erwähnen ferner die sichere Klarheit, die jeden Zeitpunkt seines Lebens durchdringt. Wo wäre ein Zaudern, Schwanken, Irren, ein Zweifel, wie der des Täufers: Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines Andern warten? Wo fänden wir ihn ungewiß, im Zwiespalt mit sich befangen, von Widersprüchen gequält? Wo fänden wir ihn auch nur reflektirend und mit mühsamer Erwägung des Für und Wider den nächsten Schritt berechnend? Damit verträgt sich sehr wohl ein Werden, eine innere Entwickelung. Man darf fragen, ob Jesus von Anfang an seinen Kreuzestod gewußt oder auch nur geahnt hat, und darf getrost

mit Nein antworten. Die siegreiche Klarheit seines Sinnes rückt dadurch in desto hellere Beleuchtung. Er lebte nach der Regel der Bergpredigt, daß der morgende Tag für das Seine sorge. Wir betonen drittens seine Unabhängigkeit. Wie ein Fels steht Jesus in der Brandung der Zeit. Nicht um Haares Breite lenkt ihn der Beifall der Menge, lenkt ihn der Haß der Eiferer von dem für recht erkannten Wege ab. Er erbebt wohl in Gethsemaneh. Er kann auch weit entgegenkommen, wo Einer nicht mehr fern ist vom Reiche Gottes. Er läßt den Mann gelten, der in seinem Namen Dämonen austreibt, obwohl er sich weigert, mit den Jüngern Jesu ihm nachzufolgen. Aber wo die Sache, die Wahrheit in Frage kommt, wo ihr etwas vergeben werden könnte, da stoßen wir auf keinerlei Zugeständniß, da ist er unnahbar, unerbittlich. Das alles viertens mit der höchsten Beharrlichkeit. Die ὑπομονή, die Paulus 2. Cor. 1, 6 den Christen ans Herz legt, und die er aus der Gemeinschaft der Leiden Christi begründet, die also als Tugend Christi vorausgesetzt ist, bedeutet mehr als unsere Geduld, sie ist Kraft des Tragens, Ausdauer, Standhaftigkeit. Daher sie nach Röm. 5, 4 zur Bewährung führt. Wir finden sie im Leben Jesu überall da, wo nach menschlichem Ermessen sein Werk, je länger desto mehr, zur Erfolglosigkeit verurtheilt scheint. Mit dem wachsenden Widerstand wächst seine Beharrlichkeit. Vielleicht kann man aus Markus herauslesen, daß er gegen das Ende hin die Jünger noch enger um sich schaart, der Menge ausweicht, den Führern schärfer entgegentritt und insofern sein Verhalten ändert. Aber diese Aenderung entspricht der Lage und bedeutet nichts weniger als ein Nachlassen. Das sind der Tugenden genug, die hinlänglich beweisen, daß das Leben Jesu die Merkmale eines Manneslebens und männlicher Thätigkeit an sich trägt.

Die innere Triebkraft dieser Thätigkeit, den Organisationspunkt ihrer Tugenden finden wir in der Pflichterfüllung. Wir wagen von Pflichtgefühl zu reden. Die Empfindung, daß sich der Maßstab der Pflicht für das Leben Jesu nicht eigne, mag darin seinen Grund haben, daß wir in der Regel an Pflichten in der Mehrzahl denken, an ihre Bedingtheit durch äußere Ver-

hältnisse, an ihren statutarischen Beigeschmack, an den Gegensatz von Lust und Unlust. Die Pflicht als solche aber kann unmöglich Jesus fern geblieben oder seiner unwürdig gewesen sein. Es hat auch für ihn ein Müssen gegeben. „Ich muß wirken, so lange es Tag ist" (Joh. 9, 4). Die Synoptiker sagen: Des Menschen Sohn ist gekommen. Sie setzen mit dem Müssen erst ein am Tage von Cäsarea Philippi, der die Aussicht auf das Leiden eröffnete (Mark. 8, 31). Folgt man Weiß, so wäre unter diesem Leiden und Sterben müssen die Summe heilsgeschichtlicher Ordnung, nicht in erster Linie die Berufspflicht oder die Consequenz seines thätigen Lebens zu verstehen. Aber der Gegensatz scheint uns ein künstlicher. Denn gesetzt, daß die heilsgeschichtliche Ordnung oder ein verborgener Rathschluß Gottes, der sich mit der Consequenz geschichtlicher Entwicklung nicht vollständig deckte, dem Sterben des Herrn zu Grunde läge, immer konnte ihm dieser Rathschluß und jene Ordnung nur in der Form der Pflicht gegenwärtig werden. Reden wir also getrost von Pflichterfüllung. Aber fügen wir hinzu, daß im Bewußtsein Jesu die Pflicht nicht nach Art des kategorischen Imperativs lebte, sondern als Gehorsam gegen Gott. Das Selbständige, Sichere, Unabhängige, Beharrliche, von dem wir sprachen, quillt ihm aus seiner göttlichen Sendung. Er hat sich nicht selber aufgemacht. Er steht nicht unter eigener Verantwortung. Er redet und handelt nicht im eigenen Namen. Er sucht nicht seine Ehre. „Hat sich sonst keiner gefunden, der wieder umkehre und — nicht mir dankte, sondern — Gott die Ehre gäbe (Luc. 17, 18)?" Dieser Gehorsam ist Lebenselement. Er streift alles Aeußerliche, Gesetzliche ab. Der Wille Gottes wird zur Speise (Joh 4, 34). Er heißt ein sanftes Joch und eine leichte Last.

Nach welchem Maßstab richtet sich die Pflichterfüllung Jesu und sein Gehorsam gegen Gott? Woher empfing er göttliche Weisung, woher die Gewißheit, daß sie göttlich sei? Gott ist ein unsichtbares Wesen. Zwar haben Gesetz und Propheten von ihm geredet, aber nur andeutend, vorläufig und innerhalb gegebener Grenzen. Zwar hat Jesus sie nicht auflösen, sondern erfüllen wollen, aber indem er die Schranke aufhob, die Andeutung in

Erkenntniß verwandelte, das Vorläufige durch ein Endgültiges ersetzte. Woher kam ihm die Kraft, ein Ende zu machen? Aus welcher Quelle schöpfte er? Auf welche Autorität berief er sich, zur Beglaubigung vor sich selbst und vor der Welt, die ihn nicht gelten lassen wollte? Offenbar versagen alle Instanzen und Autoritäten irdisch-menschlicher Art. Im weiten Kreis der Schöpfung und der Menschheitsgeschichte keine Stimme, die zu Jesus redete. Das, was er will und soll, ist in keines Menschen Herz gekommen (1. Cor. 2, 9), in keiner menschlichen Vernunft vorgesehen. Die göttlichen Weisungen und die Gewißheit, daß sie göttlich sind, wurzeln in seiner eigenen Seele. Er verdankt sie dem inwendigen Geistesbesitz [1]). Es zeigt sich, daß ihm alle Dinge von seinem Vater übergeben sind, daß er den Vater schlechthin kennt. Diese unbeschränkte Gotteserkenntniß bildet den Höhepunkt in seinem Charakterbild. Von hier aus gesehen tritt der Beruf, den er lehrend und heilend zunächst an seinem Volk ausübte, tritt seine gesammte Thätigkeit mit ihren Tugenden, mit ihrer Pflichterfüllung im Gehorsam gegen den Vater in den denkbar größten Zusammenhang. Nun wird klar, daß, was sich im engen Rahmen jüdischer Geschichte zugetragen, die ganze Welt angeht, daß Jesus gesandt ist, allen das Heil zu bringen und sie zu Gott zu führen. Es wird klar, daß er die höchste Autorität in Sachen der Religion ist, daß er einen Anspruch auf unser Vertrauen hat, daß man sich zu ihm halten muß, um zu Gott zu kommen und Gottes als unseres Vaters für Leben und Sterben gewiß zu werden. „Ich glaube, daß Jesus Christus sei mein Herr.“

Auf diesem dem jugendlichen Alter so genau als möglich angepaßten Wege, scheint uns, müsse es gelingen, die Jugend mit der Gestalt Jesu bekannt zu machen, dem Anschauungsbedürfniß der Phantasie ein lebendiges Bild, der Erinnerung einen behaltbaren Zusammenhang persönlicher Eindrücke zu gewähren und dabei doch nicht nur ein ästhetisches Verhältniß der Bewunderung oder Rührung, sondern ein Verhältniß sittlicher Verehrung und

[1] Ob der Geistesbesitz in diesem allgemeinsten Sinn durch die Taufe vermittelt gedacht wird, oder ob man von dieser nur die besonderen Berufsgaben herleitet, braucht hier nicht erörtert zu werden.

religiösen Vertrauens anzubahnen. Wie wenig es dazu der Spekulation oder der metaphysischen Voraussetzungen bedarf, wird das Gesagte hinlänglich gezeigt haben. Das Vertrauen zu Jesus braucht keine andere Stütze als die der persönlichen Ueberzeugung von der Wahrheit und Wahrhaftigkeit seines inneren Lebens. Um diese Ueberzeugung zu vertiefen und zu befestigen, möge der Unterricht noch einmal rückblickend das gesammte Leben Jesu überschauen, um die Frage der Fragen aufzuwerfen, ob wir darin das Mindeste finden, was an menschliche Schwachheit und Sündhaftigkeit erinnert, ob wir irgend etwas anders wünschen möchten, was Jesus geredet und gethan, ob ein Wort oder eine Handlungsweise von ihm geeignet sein könnte, unsere Zuneigung zu lähmen. Es soll jede Prüfung angestellt werden. Die Tempelreinigung, die Verfluchung des Feigenbaumes, das Gespräch mit dem reichen Jüngling, das Verhältniß Jesu zu seiner Mutter mag gründlich durchgesprochen werden. Zuletzt wird doch die Beobachtung Recht behalten, daß Jesus nie ein Schuldgefühl verräth, daß er, der die Art des menschlichen Lebens uneingeschränkt als arg bezeichnet, der seine Jünger beten lehrt: Vergieb uns unsere Schuld, der dieses Gebet am Kreuz für seine Feinde betet, sich niemals in den Kreis der Schuldigen mit einrechnet, nie etwas zu bereuen hat. Hier bleibt nur die Wahl, an Selbstverblendung zu glauben, wozu das übrige Leben des Herrn nicht den geringsten Anhalt bietet, oder sich vor der vollendeten sittlichen Reinheit zu beugen, die Sündlosigkeit Jesu anzuerkennen. Damit ist seine Beglaubigung gegeben. Als der Sündlose allein kann er sich rühmen, mit Gott in einer solchen Gemeinschaft zu stehen, daß ihm alle Dinge von seinem Vater übergeben sind und nur er ihn wahrhaft kennt. Als der Sündlose allein kann er den Anspruch erheben, daß seine Worte als Gottes Worte, seine Werke als Gottes Werke aufgenommen werden. Als der Sündlose allein kann er erwarten, daß jeder, der der göttlichen Wahrheit nachstrebt, sich ihm vertrauensvoll zuwendet, weil die Wahrheit in ihm verkörpert ist, weil Sache und Person sich decken. Jesus unser Vertrauensmann — so läßt sich das Resultat dieser Beweisführung zusammenfassen.

Wir hoffen nicht, daß irgend Jemand dies Resultat geringschätzen möchte. Das persönliche Verhältniß zu Christus als bewußte Beziehung zu ihm, als Vergegenwärtigung seiner in den religiös bewegten Augenblicken des Lebens, als Denken an ihn, wenn wir an Gott denken, wird an dem aufgezeigten Christusbild eine sichere Stütze und eine Quelle der Anregung haben, die nicht so leicht versiegt. Allerdings ist Eine Gefahr vorhanden. Der Schüler neigt dazu, das, was wir an Christus haben sollen, auf die Bedeutung des Vorbildes zurückzuführen. Auf einer gewissen Altersstufe ergreift wohl die angeregte Empfindung das Vertrauen Erweckende in der Person Jesu, aber die Vorstellung vermag es nicht in seinem unterscheidenden Werth von dem blos Vorbildlichen festzuhalten. Die Ursache dieser Erscheinung liegt darin, daß in den sonstigen persönlichen Beziehungen zu Eltern, Lehrern u. s. w., soweit sie dem jugendlichen Alter zum Bewußtsein kommen, das Vorbildliche und Vorschreibende gleichfalls überwiegt, während das Vertrauen latent bleibt, auch wenn es für den Beobachter in genügender Stärke vorhanden sein mag. Hier ist denn wirklich eine der Grenzen, mit der der Katechet zu rechnen haben wird. Indeß kann Sorge getragen werden, daß sie allmählich von selbst dahinfällt und schließlich ganz verschwindet. Wir halten dazu besonders geeignet den Maßstab von Joh. 15, 16: Ihr habt mich nicht erwählet, sondern ich habe Euch erwählet. In der Schilderung der Berufsthätigkeit Jesu, die wir ihrem Hergang nach nur eben andeuten konnten (S. 364 ff.), ist ein weiter Spielraum der Anwendung des Johanneswortes gegeben. Daß Jesus mit Zöllnern und Sündern umging, die seinem Vorbild unmöglich gewachsen waren, daß er ihnen nicht Vorhaltungen im Befehlston oder mit der Strenge des Richters machte, sondern vertraulich mit ihnen zu Tische saß, daß er den Jüngern zum Glauben half, anstatt sie nur über den Glauben zu belehren, daß er allenthalben das innere Leben durch die Kraft seiner in Lehren und Heilen sich kundgebenden Persönlichkeit erweckte, hervorlockte, ermuthigte, befestigte, das Nachgehen, Aufrichten, Zurechtbringen, Herumholen, das „Gewinnen und Erwerben", wie Dr. Luther in der Erklärung zum zweiten Artikel sagt, — das kann des

Eindrucks nicht verfehlen, auch wenn der Schüler begriffsmäßig mehr den vorbildlichen Charakter Jesu erfaßt hat. Wir dürfen es unsern Kindern mitgeben, wenngleich es ihre gegenwärtige Erfahrung übersteigt, daß, wer mit Jesus Christus in Verbindung tritt, heute noch derselben Wirkungen theilhaftig wird, durch welche jene froh gemacht wurden, daß sein Bild, wie es im Worte Gottes der christlichen Gemeinde unentreißbar vererbt ist, noch heute dem Menschen, der sich seiner Schwachheit bewußt wird und in Noth und Sünde befangen liegt, dieselben trostreichen Dienste leistet, ihn aufrichtet, ermuntert und als reuiges Kind zum himmlischen Vater führt. Wir dürfen ihnen endlich sagen, daß die christliche Frömmigkeit alle diese Wohlthaten am unmittelbarsten ergreift in der Anschauung des gekreuzigten Christus. Auf diese Weise bahnen wir ein tiefstes persönliches Verhältniß zu Christus an, ohne doch den Rahmen seines geschichtlichen Lebensbildes zu durchbrechen und bei anderswoher eingetragenen Gesichtspunkten zu Lehen zu gehen, ohne vor allem über das Resultat hinauszugreifen, das wir mit den Worten bezeichneten: Jesus unser Vertrauensmann.

Was Paulus Gal. 2, 20 sagt, ist vielleicht doch noch mehr. Aber die religiöse Unterweisung als solche wird dazu schwerlich eine Anleitung geben können. Es soll auch ausdrücklich zugestanden sein, daß der Religionsunterricht, so zweckmäßig und methodisch richtig er gehandhabt werden mag, nichts weniger als unfehlbare Erfolge in Aussicht nehmen kann. Er ist Kanal, die Wasser des Lebens müssen von Gottes Bergen herniederströmen. Der Wahn des Intellektualismus sei ferne von uns. Und wenn wir gethan haben, was wir schuldig sind, so wollen wir sprechen: Wir sind unnütze Knechte. Denn zuletzt liegt es doch nicht an Jemandes Wollen oder Laufen, Lehren oder Lernen, sondern an Gottes Erbarmen.

Der geschichtliche Christus, der christliche Glaube und die theologische Wissenschaft.

Von

Otto Ritschl.

I.

Die heutige Theologie steht in engem Zusammenhang mit der Geschichtswissenschaft. Seit Schleiermacher gelehrt hat, daß es keine andere, als nur die positiven geschichtlichen Religionen giebt, ist es selbstverständlich geworden, in der Geschichte der Religionen diese selber aufzusuchen, um sie, jede in ihrer Eigenthümlichkeit, zu erforschen und zu erkennen. Der Rationalismus, gegen dessen Theorie von der natürlichen Religion Schleiermacher diese Einsicht zur Geltung gebracht hat, ist seitdem in der Theologie unseres Jahrhunderts ausgestorben. Er führt nur noch, wie schon immer seit der Zeit der Apologeten, ein latentes Dasein in dem Intellectualismus, auf den die Verfechter des Dogmas der alten griechischen Kirche nun einmal nicht verzichten zu können scheinen, und dem überhaupt die in den Gedanken einer idealistischen Philosophie lebenden Theologen zugethan zu sein pflegen. Durch diesen Thatbestand ist allerdings die Irrationalität nicht ausgeschlossen, daß dieselben modernen Apologeten des Dogmas unter dem Druck der Vorstellung leben, als sei es ein neuer Rationalismus, der ihnen das Recht ihrer Theologie streitig machte. Und sie lieben es, diese Fiction als ein geschicktes Schlagwort in die theologischen Debatten und in die kirchlichen Auseinandersetzungen der Gegenwart hinein zu werfen. Mag nun dieses politische Treiben so lange andauern, wie es Glauben findet. Jedenfalls

hat der Rationalismus im vorigen Jahrhundert, man mag sonst von ihm halten, was man wolle, bei seinen Anhängern und ihren Zeitgenossen den geschichtlichen Sinn nicht aufkommen lassen. Seitdem aber hat die durch ernste geschichtliche Forschungen geförderte theologische Wissenschaft einen Boden gewonnen, auf dem ihr weder etwaige Reminiscenzen des Rationalismus noch auch die apologetischen Leistungen der orthodoxen Repristination auf die Dauer werden schaden können. Jede Zeit führt ihre eigenen Gegensätze mit sich, und, wenn die Theologie nicht, wie das freilich oft genug geschehen ist und auch heute noch von manchen ihrer lautesten Vertreter geschieht, in den Fragestellungen vergangener Epochen stecken bleibt, wenn sie vielmehr den unabweisbaren Bedürfnissen der Gegenwart gerecht zu werden bestrebt ist, so darf man auch erwarten, daß andere Fragen von acuterem Interesse von ihr zur Verhandlung gestellt werden, und daß, was von früheren Streitigkeiten etwa noch des Austrags bedarf, in der Form von anderen Gegensätzen erörtert werden wird.

Es ist also gegenwärtig keine rationalistische Richtung, welche den Werth der geschichtlichen Arbeit für die Theologie in Frage zu stellen droht. Wohl aber wird das Vertrauen, welches man bisher überwiegend zu dem Erfolge der theologischen Geschichtsforschung gehabt hat, durch eine skeptische Stimmung zweifelhaft gemacht, die bei manchen Theologen aufzukommen scheint. Diese Bewegung hat allerdings ihren guten Grund. In der Freude an der umfassenden Forschung im Einzelnen und in dem Wohlgefallen an plausibeln Hypothesen, die gewisse längst empfundene Schwierigkeiten aufzuhellen schienen, haben manche theologische Historiker die Ergebnisse, zu denen sie gelangt sind, mit größerer Sicherheit vorgetragen, als es berechtigt ist. Namentlich können manche Untersuchungen über das Leben Jesu gegen den Vorwurf der Willkür nicht wohl in Schutz genommen werden. Die Einsicht, daß in diesen Bemühungen um die Biographie Jesu die Grenzen der erreichbaren Erkenntniß oft erheblich überschritten worden sind, hat nun den Rückschlag herbeigeführt, daß andere vorsichtigere Theologen überhaupt an der Möglichkeit irre geworden sind, als könne durch geschichtliche Forschung die theologische Er-

kenntniß positiv gefördert werden. So gesteht man ihr im besten Falle einen negativen, einschränkenden Werth zu. Den wichtigsten theologischen Problemen sucht man aber auf anderem Wege beizukommen. Denn der Grund des christlichen Glaubens muß ja, dies fordert unausweichlich der religiöse Standpunkt, gegen alle Zufälligkeiten gesichert sein, also auch gegen den thatsächlichen und möglichen Wechsel von geschichtlichen Ueberzeugungen.

Dieser skeptischen Stimmung gegen die geschichtliche Erforschung des ursprünglichen Christenthums hat Kähler[1]) bisher am kräftigsten Ausdruck verliehen. Nach seiner Meinung tragen die neutestamentlichen Schriften durchaus den Charakter bekennender Verkündigung, und deshalb kann man sie nicht, um Jesu Leben zu erforschen, wie geschichtliche Quellen gebrauchen. Ja, Kähler versteigt sich unter diesem Gesichtspunkt zu der paradoxen Behauptung (S. 7), daß bei der „vereinsamten" Stellung der „sogenannten Evangelien" in der Literatur der in ihnen geschilderte Jesus auch „für ein Phantasiebild der Gemeinde um das Jahr 100 gelten könnte". Andererseits sagt er freilich (S. 31), alle biblischen Schilderungen riefen den unabweislichen Eindruck vollster Wirklichkeit hervor, aber diese Behauptung hat bei ihm andere Gründe, als wie sie bei der geschichtlichen Forschung ins Gewicht zu fallen pflegen. Auch Haupt sucht, ohne zwar den geschichtlichen Quellenwerth der Bibel überhaupt zu leugnen, nach einer haltbareren Begründung[2]) der Auctorität der heiligen Schrift, als

---

[1]) Der sog. historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus, Leipzig 1892.

[2]) Haupt, Die Stellung des evangelischen Christen zur heiligen Schrift. Christliche Welt 1890, Nr. 25—32. Der Nachweis, inwiefern die heilige Schrift dem einzelnen Frommen religiöse Auctorität werde, ist Haupt ohne Frage durchaus gelungen. Daß dagegen die heilige Schrift deswegen Lehrnorm in der Kirche sein müsse, weil sie dieser in ihrer bisherigen Geschichte den „Selbstbeweis für ihre Sufficienz" geführt habe (S. 696), ist nicht in überzeugender Weise begründet worden. Denn daß jeder Erkenntnißfortschritt in der Kirche durch das Neue Testament bedingt gewesen sei, ist allenfalls ein Satz des Glaubens, den der einzelne Christ aussprechen oder sich aneignen kann, indem er, weil ihm selbst die Schrift zur religiösen Auctorität geworden ist, gleichartige Wirkungen der Bibel auch

wie sie den Zweifelfragen gegenüber durch die Annahme erreicht werde, daß sie vorwiegend für eine geschichtliche Quelle zu halten sei. Dagegen ist Herrmann[1]) endlich wieder der Ueberzeugung, daß durch geschichtliche Forschung festgestellte Urtheile immer nur Wahrscheinlichkeit beanspruchen können.

Trotz ihrer ungünstigen Urtheile über die Leistungsfähigkeit der geschichlichen Wissenschaft sind nun Kähler und Herrmann von dem Charakter des Christenthums als einer geschichtlichen Religion zu tief durchdrungen, um nicht Gewicht darauf zu legen, daß der Christus, den die geschichtliche Forschung mit ihren Mitteln nie erreichen könne, der aber im Glauben gegenwärtig erfaßt werde, der geschichtliche Christus sei. Im Gegensatz dazu spricht Kähler von dem „sogenannten historischen Jesus" als einem Gebilde phantastischer Willkür. Aber so richtig auch Kähler's Bemerkungen gegen die biographischen Bemühungen um das Leben Jesu sind, so fragt es sich doch, ob man wirklich noch ein Recht hat, von dem geschichtlichen Christus zu reden, wenn man in

überall in der Geschichte der christlichen Kirche wahrnimmt, und auf entgegengesetzte Erscheinungen nicht achtet. Mit dem „einfachen Induktionsschluß" des Glaubens sind aber nicht auch schon die historischen Zweifel gehoben, die sich gegen die Thatsächlichkeit der behaupteten Sufficienz der Bibel richten lassen. So konnte doch, als es noch keinen fertigen Kanon des Neuen Testaments gab, dieser auch noch nicht sufficient sein und die damaligen Bedürfnisse der Gemeinde Christi befriedigen. Für diese Zeit treten also die Tradition, das Alte Testament und einzelne Theile des Neuen Testaments, die man schon hier und da benutzte, mit dem ganzen Kanon, den Haupt für sufficient erklärt, in Concurrenz. Ferner ist bei dem großen Fortschritt religiöser Erkenntniß, der sich an die Wirksamkeit des Athanasius knüpft, der Gedankengehalt des Neuen Testaments keineswegs allein von ausschlaggebender Bedeutung gewesen, sondern vielmehr eine Anschauung von der Offenbarung Gottes in Christo, deren Inhalt eine von der neutestamentlichen abweichende Unsterblichkeitshoffnung war. Endlich zeigt uns die Kirchengeschichte doch auch Rückschritte in der christlichen Erkenntniß und Perioden weitverbreiteten Zweifels oder mangelnder Heilsgewißheit, denen allein das Vorhandensein und der Gebrauch der Bibel nicht abgeholfen hat. Daher bedingen sich vielmehr die Sufficienz der Bibel und ihr richtiges Verständniß gegenseitig. Jene ist also auch nur immer in relativem Maße nachweisbar.

[1]) Der Verkehr des Christen mit Gott. 2. Aufl. S. 55. 184.

den wichtigsten Quellen für sein Leben und Wirken nicht mehr einen der geschichtlichen Forschung faßbaren Kern von treuen und zuverlässigen Nachrichten anerkennen will, sondern sie insgesammt für lediglich bekennende Verkündigung der Jünger ausgiebt. Soll diese Behauptung nicht bloß für die Briefe des neuen Testaments, sondern auch für die Evangelien in ihrem ganzen Umfang gelten, dann muß man überhaupt darauf verzichten, ein Wissen von Christus haben zu wollen, das mit zureichendem Grunde als geschichtlich bezeichnet werden könnte. Dann haben wir nur das Christusbild der Jünger, oder vielmehr, um nur die wichtigsten zu nennen, die nicht in allen Zügen ohne Weiteres übereinstimmenden Christusbilder des Paulus, der Synoptiker und des vierten Evangeliums. Aber man kann doch unmöglich im Ernst behaupten wollen, daß, wenn man diese Christusbilder miteinander in eine durch die gläubige Auffassung eines einzelnen Christen bedingte Harmonie bringt, man in demselben Sinne den geschichtlichen Christus hat, wie etwa den geschichtlichen Paulus, den geschichtlichen Augustin, den geschichtlichen Luther. Nur in diesem Sinne aber, sollte man annehmen, kann auch Christus das Prädicat „geschichtlich" beigelegt werden, wenn man den hergebrachten Sprachgebrauch nicht willkürlich verändern will.

Gesetzt, die sämmtlichen Briefe des Paulus wären als unecht oder als durchgängig überarbeitet erwiesen worden, dann hätten wir, das wird jeder zugeben, auch kein Recht mehr, von dem geschichtlichen Paulus zu reden. Denn wir würden kein zuverlässiges Material mehr besitzen, aus dem wir das geschichtliche Bild des Heidenapostels reconstruiren könnten. Wir müßten uns begnügen, seine geschichtliche Figur als den uns selber unbekannten Mittelpunkt einer pseudepigraphischen Literatur zu wissen, wie etwa die angebliche Sibylle oder den pseudoclementinischen Clemens. Welches Interesse würde aber dann vorhanden sein, den Paulus, auf dessen Namen die bekannten Briefe erdichtet oder in dichtender Weise umgestaltet worden wären, als geschichtliche Person zu prädiciren? Und wenn wir denn doch ein solches Interesse hätten, weil uns nämlich auch andere von den kanonischen Paulusbriefen unabhängige Quellen von Paulus Kunde geben, welcher andere

Weg bietet sich uns, um über die so sich aufdrängenden Fragen Klarheit zu gewinnen, als der der kritischen Geschichtsforschung? Außer dieser giebt es eben keine Möglichkeit der Erkenntniß, wo immer eine geschichtliche Person das wissenschaftliche Problem ist. Freilich ist damit nicht gesagt, daß nun auch schon von vorn herein der geschichtlichen Arbeit wirkliche Erfolge sicher sind, und daß jedes Problem nothwendig auch durch sie gelöst zu werden vermag. Vielmehr muß immer vorbehalten bleiben, daß man statt der gesuchten positiven auch negative oder unbestimmte Ergebnisse erreichen kann. Ist dies aber durchweg oder auch nur überwiegend der Fall, so müssen wir eben darauf verzichten, etwa den geschichtlichen Ignatius oder den geschichtlichen Anfang des Bischofsamts in der Kirche genau und sicher kennen zu wollen. Wir dürfen dagegen, wenn wir nicht eine unübersehbare Verwirrung der Begriffe stiften wollen, nichts als geschichtlich ausgeben, wovon wir nicht durch geschichtliche Quellen unterrichtet sind.

Verhält es sich nun anders, wenn die Frage nach dem geschichtlichen Christus aufgeworfen wird? Als geschichtliche Person, so scheint es, steht dieser doch dem Paulus und allen anderen Männern der Geschichte, die wir uns etwa vergegenwärtigen wollen, völlig gleich. Kann nun an dieser formalen Bestimmtheit aller geschichtlichen Erkenntnißobjecte etwas dadurch geändert werden, daß Christus für die Anhänger der von ihm gestifteten Religion Gegenstand religiöser Verehrung ist? Diese Frage scheint Kähler bejahen zu wollen. Er definirt eine „geschichtliche Größe" als einen „seine Nachwelt mitbestimmenden Menschen". „In ihrem Werke", so sagt er, „lebt die reife, die geschichtsreif gewordene Persönlichkeit". „Schon rein geschichtlich gegriffen ist das wahrhaft Geschichtliche an einer bedeutenden Gestalt die persönliche Wirkung, die der Nachwelt auch spürbar von ihr zurückbleibt". So hat auch Jesus keine andere durchschlagende Wirkung hinterlassen, als den Glauben seiner Jünger (S. 19).

Diese Gedanken haben etwas bestechendes. Um so mehr gilt es, vor falschen Schlüssen auf der Hut zu sein. In der That lebt eine geschichtliche Person in ihrem Werke weiter, und Jesus nicht nur, wie Kähler will, in dem Glauben seiner Jünger, son-

dern auch in sämmtlichen Früchten alles christlichen Glaubens bis auf unsere Tage. Sofern sich nun diese Wirkungen genau beobachten und von anderen Einflüssen sicher abgrenzen lassen, wird es bei der nöthigen Vorsicht im Allgemeinen auch möglich sein, aus ihnen auf Christi Charakter oder geistige Eigenthümlichkeit zurückzuschließen. Wie weit aber reicht dieses Mittel geschichtlicher Erkenntniß? Seine Grenzen werden an nahe liegenden Beispielen deutlich. Auch Franz von Assisi und Ignatius von Loyola leben in ihren Orden weiter, denen sie ihren Charakter aufgeprägt haben, und in denen sie specielle Verehrung als Stifter und Heilige genießen. Sind aber deshalb die Ueberlieferungen der Franciscaner und Jesuiten von dem Leben, den Thaten und Wundern jener Männer ohne Kritik als die schlichte geschichtliche Wahrheit hinzunehmen? Und wie würden wir über einen Franciscaner urtheilen, der geltend machen wollte, weil er in jenen Ueberlieferungen ein Bild des heiligen Franciscus vor sich habe, in dem sich der Glaube der ersten und zweiten Generation der Minoriten ausspreche, und das ihm selber Glauben abgewinne, so sei ihm darin auch der „geschichtliche" Franz von Assisi selbst gegeben? Würden wir nicht sagen: der Mann weiß nicht einmal, was „geschichtlich" bedeutet und begeht eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, wie sie nicht schlimmer gedacht werden kann? Nicht anders aber steht es mit der gleichen Schlußfolgerung, die das neue Testament und den „geschichtlichen" Christus betrifft.

An diesem Urtheil kann auch nichts dadurch geändert werden, daß, wie Kähler meint, nicht der „historische Jesus, wie er leibte und lebte, seinen Jüngern den zeugnißkräftigen Glauben an ihn selbst, sondern nur eine sehr schwankende, flucht- und verleugnungsfähige Anhänglichkeit abgewonnen" habe (S. 21), während vielmehr erst auf die Offenbarung des Auferstandenen seine geschichtlichen Wirkungen zurückzuführen seien. Denn nicht einmal für Paulus ist Christus der Auferstandene, ohne stets zugleich für ihn der Gekreuzigte zu sein. Als Gekreuzigten jedoch hat sich Christus dem Paulus nicht erst offenbart, sondern diese Kenntniß hatte der Apostel auf anderem Wege erhalten. Wenn nun aber weiter nicht einmal Paulus selbst umhin konnte, gelegentlich auf

geschichtliche Erinnerungen an Christus zurückzugreifen (S. 40 Anm. 1), so bedeuteten diese den anderen Jüngern, die mit Jesus in seinem irdischen Leben verkehrt hatten, ungleich mehr. Ueberhaupt ist die Auferstehung Christi nicht denkbar ohne sein vorheriges Leben auf Erden und ohne seinen Tod, und zwar nicht etwa nur, weil darin die logisch nothwendige Voraussetzung für jene gegeben ist, sondern vielmehr deshalb, weil der Charakter Christi und die Art und der Zweck seines Handelns und Leidens vollständig und im Einzelnen deutlich nur in den concreten Zügen sind, die das Bild seines irdischen Leben und Sterbens trägt. Andere Züge kann auch das Bild des Auferstandenen nicht tragen, und wenn es sie trüge, würde es dadurch verdächtig. So ist das geschichtliche Leben Christi die regulative Instanz für die Vorstellungen von dem Auferstandenen. Mit dem Christus κατὰ σάρκα, dem Paulus den Christus κατὰ πνεῦμα entgegensetzt, meint er auch nicht den Gekreuzigten, dessen Tod allein aus seinem früheren Dienen und Helfen in Liebe und aus seinen religiösen und sittlichen Lehren verständlich wird, sondern das Bild eines Christus, in welchem die Betheiligung an der jüdischen Cultussitte der ausschlaggebende und alle anderen Vorstellungen von ihm bedingende Zug ist. Wir kommen also auf keine Weise um die selbständige Rücksicht auf das irdische Leben Christi herum, und daß dieses nothwendig als mindestens gleichwerthig neben der Offenbarung von seiner Auferstehung in Betracht gezogen werden muß, das lehrt auch der Blick auf die Gründe des christlichen Glaubens, somit diese für uns wahrnehmbar sind.

Die Christen lernen in der Regel den auferstandenen Christus nicht etwa in derselben Weise kennen, wie Paulus, nämlich durch eine plötzliche Offenbarung, sondern sie werden durch das Wort des Evangeliums, wie dieses auch immer an sie gelange, zu ihm hingeführt und mit ihm bekannt. Und wenn ihnen Christus von ihren Eltern, Lehrern und Predigern concret und anschaulich geschildert wird, so daß sie ihn selbst sich vorstellen lernen, dann sind es überall die evangelischen Erzählungen, die den reichsten Stoff zu dem Christusbilde hergeben, das von ihnen angeeignet wird. Deshalb ist aber für die große Menge der Christen im Unter-

schiede von Paulus nicht etwa eine besondere Offenbarung der Erkenntnißgrund für ihre Glaubensvorstellungen, und wo etwa solche Offenbarungen behauptet werden, haben wir ein gutes Recht zu kritischen Bedenken dagegen. Sondern aller Glaube entsteht durch die Ueberlieferung des göttlichen Worts. Also ist diese allein die Quelle der Vorstellungen von Christus.

Nun gehört ganz gewiß der Bericht von der Bekehrung des Paulus zur Verkündigung des Evangeliums. Insofern kann auch dieses Erlebniß des hervorragendsten Mannes in der ersten christlichen Generation dem einen oder andern Christen den Glauben an Christus vermitteln oder bestätigen. Denn wie Haupt[1]) sehr treffend ausführt, besteht die Offenbarung, die ein einzelner Christ empfängt, darin, daß ihm ein Schriftwort zum Gotteswort wird. Deshalb hat es freilich die vollste individuelle Berechtigung, wenn z. B. Kähler (S. 20) dem Erlebniß des Paulus einen constitutiven Werth für die Erkenntniß Christi beimißt. Aber es kann doch sehr wohl bezweifelt werden, daß vielen Christen gerade die persönlichste Erfahrung des Apostels der Schlüssel des Christenthums ist. Und daß es sich mit den Theologen anders verhalte, dazu ist kein zureichender Grund ersichtlich. Vielmehr steht dem Zeugniß Kähler's z. B. das Zeugniß Herrmann's gegenüber, der (Verkehr S. 12) die Aufgabe ergreift, „einfach zu schildern, wie sich einem selbst das Leben darstellt, das ein Christ mit Gott führt", und der nun das persönliche, innere Leben des Menschen Jesus, wie es aus der Ueberlieferung, namentlich des neuen Testaments an den Christen herantritt, als den Grund seines Glaubens erklärt. Wenn aber so der Eindruck des Menschen Jesus auf das Herz des Christen in erster Linie hervorgehoben wird, so deutet dies gewiß mehr auf eine starke Wirkung des in den Evangelien geschilderten Christus hin, als auf Einflüsse der paulinischen Predigt von dem Auferstandenen. Das behält freilich auch Kähler als eine statthafte Möglichkeit vor, wenn er sagt (S. 36), daß „in einer Zeit gespannter Gegensätze" „die synoptischen Schilderungen eine besondere Bedeutung für Kreise gewinnen" mögen,

[1]) A. a. O. S. 642 ff.

„die gegen das „apostolische Dogma“ mißtrauisch gemacht und geworden sind“. Aber nach seiner Ansicht handelt es sich hier doch nur um eine besonders bedingte Ausnahme von der Regel. Ob diese Auffassung richtig ist, oder ob es nicht vielmehr der seltenere Fall ist, wenn Jemand das paulinische Zeugniß von der Auferstehung als den Grund seines Glaubens ansehen kann, das soll hier nicht entschieden werden. Denn das ist eine Sache, über die sich nicht streiten läßt, und zu streiten nicht lohnt. Der Wind bläset, wo er will, und Gottes Wort kehret nicht leer zurück. Die Empfänglichkeit der einzelnen Menschen aber und das Werden und Wachsen ihres Glaubens ist bei aller Gemeinschaft der gebotenen Anregungen und bei aller Gleichheit des schließlich wahrnehmbaren Erfolges eine so individuell besondere Angelegenheit, daß es schwerlich jemals durch eine noch so vielseitige und fein entwickelte Theorie vollkommen erschöpft werden kann. Und dieser Grenzen muß sich die Theologie deutlich bewußt sein.

Eine geistvolle Auffassung von dem Wesen des christlichen Glaubens liegt ferner in den lehrreichen Ausführungen vor, die W. Herrmann[1]) neuerdings in verschiedenen Schriften vorgetragen hat. Herrmann erforscht das innere Leben des Glaubens oder den Verkehr des Christen mit Gott, indem er voraussetzt, daß darüber, was im Allgemeinen persönliches Christenthum sei, unter Christen volles Einverständniß herrsche. Der Mensch findet den lebendigen Gott der Offenbarung nicht in seinem Innern, wo ihn die Mystik suchen lehrt, sondern allein in dem persönlichen Leben Jesu. Die hierin gegebene positive Anschauung von Gott gewinnt der Christ auf der Höhe seines innern Lebens in dem Bewußtsein von Gott selbst innerlich ergriffen zu sein. Und dieses religiöse Erlebniß bestimmt erst die Gedanken unseres eigenen Glaubens, die den Gegenstand der christlichen Lehre bilden. Nicht

[1]) W. Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott. 2. Aufl. 1892; Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens. Zeitschrift für Th. u. K. 1892 S. 232—273. Vgl. auch: Der evangelische Glaube und die Theologie Albrecht Ritschls. Rectoratsrede 1890. Worum handelt es sich in dem Streit um das Apostolicum? Hefte zur Christlichen Welt. Nr. 4, 1893.

die in dieser formulirten Glaubensgedanken bieten dem Menschen das Heil dar, da ihn die Gedanken anderer, die erlöst sind, nicht erlösen können. Sondern darauf kommt es an, daß man selbst „in die innere Verfassung versetzt werde, bei der die Erzeugung solcher Gedanken beginnt" (S. 32).

„Die objektive Macht, welche den immerwährenden Grund der religiösen Erlebnisse eines Christen bildet, ist . . . . . der Mensch Jesus" (S. 36). Diesen finden wir als etwas zweifellos wirkliches in dem geschichtlichen Bereiche, dem wir selbst angehören. Dazu trägt der Glaube an die Zuverlässigkeit der Ueberlieferung im Neuen Testament und die kunstmäßige historische Kritik nichts aus. Vielmehr ist für den Glauben allein ausschlaggebend der innere Eindruck des aus dem Neuen Testament als dem Glaubenszeugniß der Jünger zu uns redenden inneren Lebens Jesu, welches alle Hüllen der Ueberlieferung durchbricht (S. 59) und durch seinen Gehalt die Ueberlieferung selbst erst beglaubigt (S. 161). Zwar setzt das religiöse Erlebniß den Verkehr mit anderen Christen voraus, „damit uns an dem in der Gemeinde erhaltenen Bilde Jesu das innere Leben Jesu hervortrete, das ihm zu Grunde liegt". Wer dieses aber „durch die Vermittlung anderer gefunden hat, ist, insoweit als das geschehen ist, auch von dieser Vermittlung frei geworden" (S. 58). Das so im Glauben erfaßte persönliche Leben Jesu ist nach Herrmann's Ansicht der geschichtliche Christus, der objektive Grund unseres subjektiven Christenthums. Indem er als zweifellos wirklich über uns kommt, hat nur er eine Macht über unser innerstes Leben (S. 65). Und wenn uns so „die Person Jesu als eine Thatsache unserer eigenen Wirklichkeit berührt, so vernehmen wir das Evangelium", so „entsteht in uns unter dem Eindruck der Person Jesu die Gewißheit, daß in diesem Erlebniß Gott selbst sich uns zuwendet" (S. 66).

Auch diese Ausführungen werden durch den schon gegen Kähler erhobenen Einwand getroffen, daß als „geschichtlicher Christus" keine Größe bezeichnet werden kann, die sich zur geschichtlichen Prüfung gleichgültig verhalten soll, und die vielmehr ohne Weiteres aus der Glaubenserfahrung eines frommen Christen erhoben wird. Herrmann nimmt zwar die von Kähler offen-

bar unterschätzte historische Arbeit in Schutz (Zeitschr. f. Th. u. K. S. 252), ja er räumt ihr eine immerhin tief eingreifende Bedeutung zur Regulirung des Glaubens ein. Uebrigens aber theilt er im Ganzen den historischen Skepticismus Kähler's, indem er der geschichtlichen Forschung überhaupt doch nur die Fähigkeit zuspricht, zu wahrscheinlichen Urtheilen zu gelangen. Deshalb ist auch nach seiner Meinung allein der Glaube im Stande, den geschichtlichen Christus zu finden.

Es wäre nun aber doch übereilt, wollte man auch Herrmann's Ausführungen allein an dem Gebrauche messen, den er von dem Terminus „geschichtlicher Christus" macht. Denn auch abgesehen von seinem eben erwähnten Zugeständniß an die geschichtliche Forschung richtet sich sein Hauptinteresse in den beiden wichtigsten Arbeiten, die hier in Betracht kommen, jedenfalls auf andere Dinge, als auf den geflissentlichen Beweis dafür, daß die geschichtliche Forschung und der „geschichtliche Christus" nichts mit einander zu thun haben. Das eine Mal stellt er nämlich die Frage zur Verhandlung: wie werde ich dessen gewiß, daß ich einen gnädigen Gott habe? Das andere Mal beschreibt er den Verkehr des Christen mit Gott oder das Werden und Wachsen des persönlichen Christenthums. In der Erörterung dieser beiden Fragen hat sich nun Herrmann unstreitig das Verdienst erworben, die Erkenntniß des wahren Glaubens in seiner Selbständigkeit und im Unterschiede von dem katholischen Auctoritätsglauben und dessen protestantischen Modificationen wesentlich gefördert zu haben. Er hat sich nämlich nicht darauf beschränkt, allein das subjective Wesen des Glaubens und seine formale psychologische Eigenthümlichkeit zu erforschen. Sondern das Neue in seiner Betrachtung ist das, daß er diese schon oft behandelte subjective Seite des Glaubens sich niemals vorstellt, ohne zugleich den mit dem subjectiven Glauben mitgesetzten objectiven Factor mitzudenken. Durch diese intensive Vollständigkeit der Auffassung ist aber der Vorzug seiner Darstellung bedingt, daß die in dem Glauben des Christen enthaltenen objectiven Größen niemals nur in der Form eines theologischen Urtheils, sondern stets in der Form der unmittelbaren religiösen Anschauung vorgestellt werden.

Die in dem christlichen Glauben gegebenen objectiven Größen fassen sich nach Herrmann sämmtlich in dem einzigen wirklich religiösen Besitz, in Christus zusammen. In diesem wird ihre sonstige Mannigfaltigkeit in der ursprünglichen Einheit angeschaut, in der sie alle eingeschlossen sind, und aus der heraus sie erst im Einzelnen dem Glauben offenbar werden. Nicht ihre Verschiedenheit unter einander ist in erster Linie wichtig. Vor allem andern bedeutsam ist vielmehr der Unterschied, der zwischen Christus als dem Grund des Glaubens und Christus als dem Inhalt des Glaubens gemacht werden muß (Zeitschrift f. Th. u. K. S. 248). Geglaubt und verkündigt wird Christus in seiner Herrlichkeit und Fülle als der Auferstandene und Erhöhte, wie ihn das Glaubensbekenntniß der Christen zu seinem Inhalt hat. Aber insofern ist Christus nicht auch zugleich „das, worauf der Glaube zu einem solchen Bekenntniß erwachsen kann“ (S. 253). Sondern daß er Grund und Halt des Glaubens sei, dazu „kann offenbar nur das dienen, was einen Menschen, in dem ein ernstes Verlangen nach Gott erweckt ist, als etwas zweifellos wirkliches packen kann“ (S. 251). „Das ist aber an Jesus das, dessen Macht uns doch schließlich durch alles, was das Neue Testament von ihm berichtet, fühlbar gemacht werden soll, sein inneres Leben“, dasjenige, „was uns zwar auch durch die Ueberlieferung dargeboten wird, aber uns doch von der Ueberlieferung frei werden läßt, so daß wir alsdann sagen können: wir haben es selbst gesehen und nicht nur von anderen vernommen, was der gewisse Grund unseres Glaubens ist“ (S. 256; vgl. Apostolicum S. 10).

Herrmann's Unterscheidung zwischen Christus als dem Grund des Glaubens und Christus als dem Inhalt des Glaubens hat nun gewiß ihren guten Sinn. Sie beruht auf der schon von Schleiermacher[1]) beobachteten Thatsache, daß der eigene Glaube eines Menschen, nachdem dazu andere Gläubige die Anregung gegeben haben, sich frei und selbständig entwickelt. Das hängt mit der Verschiedenheit der Individualität und der besonderen Lebensführung aller Einzelnen zusammen. Hierdurch ist die persönliche

---

[1]) Reden III bei Pünjer. S. 118, 152.

Selbständigkeit jedes Menschen bedingt, die auch im Glauben zu ihrem Rechte kommen muß. Jene Unterscheidung hat aber auch eine sehr praktische Bedeutung. Denn wenn man überhaupt das Wesen des Glaubens richtig begriffen hat, wird man niemandem etwas zu glauben zumuthen, was er nicht selbst zu erleben vermag, da der Glaube nur als Sache der persönlichen Selbständigkeit religiösen und sittlichen Werth hat. Dagegen heißt es den Glauben der Mitmenschen vergewaltigen, wenn man ihnen Glaubensgedanken anderer aufzudrängen sucht, während es doch vielmehr darauf ankommt, daß jeder auf der Grundlage seines eigenen Glaubens solche Glaubensgedanken gewinnt.

Wenn nun eine unbefangene Würdigung dieser Erörterungen nur zu dem Urtheil gelangen kann, daß Herrmann in zarter und treffender Weise das Recht der frommen Besonderheit jedes einzelnen Christen in Hinsicht auf den Gedankenstoff vertreten hat, den der reife Glaube als seinen Inhalt mit sich führt, so fragt es sich, ob derselbe Vorzug auch den Ausführungen nachzurühmen ist, die Christus als den Grund des Glaubens betreffen. Herrmann ist der Ansicht, daß der christliche Glaube nicht vollständig ist, wenn wir uns nicht durch das stärkere persönliche Leben Jesu gänzlich bestimmen und über das, was wir durch uns selbst sind, emportragen lassen (Verkehr S. 97). Deshalb ist der Glaube der Kinder noch unvollkommen, weil diesen nur erst das reifere und stärkere persönliche Leben ihrer Eltern oder anderer erwachsener Christen die Offenbarung des Gottes ist, zu dem diese beten (S. 92). Wenn man aber so das Christenthum der Kinder, welche die christliche Gemeinde zu sich emporhebt, von dem der Erwachsenen unterscheidet, welche die Gemeinde vielmehr über sich selbst hinaus auf das persönliche Leben Jesu hinweist (S. 93), so liegt darin die Voraussetzung eingeschlossen, daß der christliche Glaube als solcher nothwendig ein deutliches Bewußtsein von seiner Bedingtheit durch das persönliche Leben Jesu mit sich führt. Es fragt sich jedoch, ob nicht mit dieser Voraussetzung der Begriff des christlichen Glaubens zu eng gefaßt, und bedenklichen Consequenzen ein Spielraum erschlossen wird. Was sollen wir z. B. von solchen Christen halten, denen

ein klares Bewußtsein davon fehlt, was sie an innerem Besitz thatsächlich Christus verdanken? Oder ist es auch ein Mangel an vollständigem Glauben, wenn ein Christ im Gebet zu seinem Gott und Vater den festen Halt in den Sorgen und Aufgaben und Kämpfen des Lebens sucht und findet, ohne sich zugleich auch Christus als die alleinige Offenbarung dieses Gottes zu vergegenwärtigen, und der dies vielleicht nur deshalb unterläßt, weil ihm die geistige Regsamkeit fehlt, die religiöse Vorstellung von Gott und die von Christus in einem und demselben Gebetsgedanken zusammenzufassen? Dürfen wir daran zweifeln, daß solche Christen den Glauben im vollen Sinne haben, weil die theoretische Betrachtung dazu anleitet, den christlichen Glauben überhaupt nicht ohne ein deutliches Bewußtsein von seiner Bedingtheit durch Christi persönliches Leben vorzustellen? Oder beruht vielleicht die Theorie, die solche Folgerungen nahe zu legen scheint, auf einer zu beschränkten Anzahl von Beobachtungen?

Solche Fragen drängen sich auf, wenn man in dem Begriff des Glaubens von vorn herein als wesentliches Merkmal das klare Bewußtsein davon voraussetzt, daß man durch Christi persönliches Leben überwältigt und in entscheidender Weise bestimmt worden ist. Kann denn aber wirklich ein solches Bewußtsein mit Recht als der entscheidende Erkenntnißgrund für den christlichen Glauben geltend gemacht werden, oder muß dieser nicht vielmehr allein an seinen Wirkungen oder Früchten, dem unbedingten Gottvertrauen und der aufopfernden Nächstenliebe erkannt werden? Auch Christus soll ja nach Herrmann's Ansicht allein an seinen Wirkungen erkannt werden können, und der Glaube erkennt ihn in der That an nichts anderem. Wenn also Jemand diesen Standpunkt des Glaubens einnimmt, so kann er auch die Thatsache des Glaubens anderer nur nach demselben Grundsatz wahrnehmen wollen, und wenn man hierfür etwa einen andern Erkenntnißgrund zulassen wollte, so würde auch in jenem ersten Falle die Erkenntniß unsicher werden. Nun fällt aber im wirklichen Leben der wirksame und fruchtbare Glaube nicht nothwendig auch mit dem seiner objektiven Bedingtheit deutlich bewußten Glauben zusammen. Es kann Jemand die Früchte des christlichen Glaubens haben und

doch zugleich dieses klaren Bewußtseins entbehren. Andererseits ist es nicht von vorn herein ausgeschlossen, daß, wenn man auch bewußter Weise von Christi persönlichem Leben überwältigt ist, die zu erwartenden Früchte ausbleiben, wenn nämlich das bewußte Gefühl von dem unvergleichlichen Werthe Christi für unser Leben nicht auch als Motiv von dem Willen ergriffen wird. Denn ein Werthgefühl wirkt doch nicht wie eine Naturkraft, sondern daß es wirke und nicht wieder verloren werde, das hängt von der Energie und Stetigkeit der entsprechenden Entschlüsse oder Willensacte ab, sich durch jenes Werthgefühl ohne Unterbrechung bestimmen zu lassen. Diese Willensacte sind aber mit jenem bewußten Gefühl, von Jesu persönlichem Leben überwältigt zu sein, nur immer potenziell gesetzt. Wenn daher die Möglichkeit vorbehalten bleiben muß, daß ein durch Jesu persönliches Leben ergriffener Mensch vielleicht gar nicht zu einem fruchtbaren Glauben gelangt, und wenn andererseits die Früchte des Glaubens an Menschen wahrgenommen werden können, welche zu dieser Lebenshaltung nicht durch einen bewußten Eindruck des neutestamentlichen Christusbildes gelangt sind, so fragt es sich, ob der bewußte, aber unfruchtbare oder ob der fruchtbare, aber unbewußte Glaube der werthvollere ist. Nach Matth. 7, 16 kann die Entscheidung nur zu Gunsten des letzten getroffen und seine Qualität als christlicher Glaube nicht bezweifelt werden. Dann sind freilich die oben aufgeworfenen Bedenken gegen Herrmann's Theorie gehoben, aber diese selbst erscheint nun als zu eng, um allen Mannigfaltigkeiten des wirklichen Lebens in erschöpfender Weise gerecht zu werden.

Allerdings sind die Fälle von christlichem Glauben, die Herrmann bei seinen Erörterungen allein vor Augen hat, im Vergleich mit den beiden zuletzt von mir besprochenen Fällen ausgezeichnet, sofern in ihnen der Glaube als bewußter und fruchtbarer zur Anschauung gebracht wird. Wenn jedoch schon der bloß fruchtbare Glaube als Glaube im vollen Sinne des Wortes hat anerkannt werden müssen, so kann das mit diesem bei vielen Christen verbundene deutliche Bewußtsein davon, wodurch er im letzten Grunde bedingt ist, nur als ein besonderes Charisma gelten. Die Sache selber, auf die es allein ankommt, muß aber auch schon

als vorhanden angesehen werden, wo das zutreffende Bewußtsein davon nur erst latent oder unentwickelt ist. Unter diesem Gesichtspunkt kann ich die Unterscheidung des Glaubens bei den Kindern und bei den Erwachsenen nicht für begründet halten. Daß der noch von Gedanken und Urtheilen über seine Entstehung freie Glaube der Kinder keine niedere Stufe des Glaubens überhaupt sein kann, dafür spricht das Wort des Herrn, daß die Kinder das Gottesreich haben, und seine Weisung, wie die Kinder zu werden, wenn man ins Gottesreich hineinkommen will. Ferner wächst und nimmt auch der Glaube der Erwachsenen immer noch zu. Ist er so aber in ständiger und auf Erden niemals abgeschlossener Fortbewegung, so ist auch die Grenze zwischen dem kindlichen und dem relativ reifen Glauben der Erwachsenen fließend. Endlich steht der Glaube überhaupt mit den sittlichen Aufgaben und Leistungen des Lebens in Wechselwirkung. Da nun diese für die Kinder und für die Erwachsenen verschieden sind, so kann auch der Glaube jener nicht, ohne daß man die Verschiedenheit der sittlichen Aufgaben in Anschlag bringt, mit dem Glauben der Erwachsenen verglichen werden. Wenn also ein Erwachsener durch Kämpfe und Gewissensnöthe, wie sie ihm, sei es in Folge schwerer Verschuldungen, sei es im Zusammenhange mit einem besonders energischen sittlichen Streben erwachsen sind, zu dem bewußten Glauben geführt worden ist, den Herrmann allein im Auge hat, so ist der in solcher Weise durch Gottes Fügungen bedingte Erwerb eines Charisma kein Maßstab, an dem der Glaube eines Kindes gemessen werden könnte, da dieser vielmehr sein Maß an der einfacheren Aufgabe hat, den Eltern und Lehrern gehorsam zu sein. Daß aber überhaupt der Kinderglaube eines Menschen nothwendig einmal durch schwere innere Kämpfe hindurchgehen, und daß jeder in der christlichen Gemeinschaft aufwachsende Christ einmal Erfahrungen von der „Gottverlassenheit" des bösen Gewissens (Verkehr S. 95) machen müsse, damit der Glaube relativ reif werde, das kann man doch nicht annehmen, ohne Gottes Vorsehung vorzugreifen, die vielen Christen solche Gewissensnöthe erspart und gar manchen ohne solche Aufregungen aus einem frommen Kinde zu einem gläubigen und sittlich fruchtbaren Manne werden läßt.

Wenn ich diese Einwendungen gegen Herrmann's Darstellung richte, so beabsichtige ich nur den Reichthum und die Mannigfaltigkeit des wirklichen Lebens gegen geringschätzige Urtheile sicher zu stellen, die in der Consequenz des Herrmann'schen Glaubensbegriffs gegen manche Formen von christlichem Glauben geltend gemacht werden könnten. Dagegen finde ich, daß der objective Sachverhalt von Herrmann allerdings zutreffend gewürdigt ist. Wo immer sich der in seinen Früchten erkennbare, weltüberwindende Glaube findet, da muß er, ob nun das gläubige Subject sich dieses Zusammenhangs bewußt ist oder nicht, auf Christi Einwirkung zurückgeführt werden. Dagegen wird nun im Gegensatz zu Herrmann anzuerkennen sein, daß der Glaube, der nicht ein deutliches Bewußtsein von seiner Bedingtheit durch Christus mit sich führt, der aber doch thatsächlich durch Christi Wirkungen bedingt ist, nur mittelbar auf das persönliche Leben Jesu begründet ist. Unmittelbar aber ist der Grund solchen Glaubens das im Sinne Christi geübte christliche Leben in der Gemeinde. Und allein in diesem pflanzen sich ja auch lebendig die Wirkungen Christi von Geschlecht zu Geschlecht fort.

Das ist der Thatbestand, der seinen Ausdruck in dem Gedanken von dem heiligen Geist findet. Diese Vorstellung ist umfassender, als die von Herrmann in Gebrauch gesetzte von dem persönlichen Leben Jesu. Der Inhalt ist zwar beide Male der gleiche, die von Christus offenbarte Liebe, die Glauben und übernatürliches Leben zeugt. Aber in ihrer formalen Erscheinung decken sich beide Begriffe nicht. Das persönliche Leben Jesu, wie Herrmann es faßt, bleibt im Grunde gebunden an das neue Testament. Aus diesem, so scheint seine Ansicht zu sein, soll in der Regel dem Christen direct der Grund seines Glaubens offenbar werden. Denn wenn Herrmann auch gelegentlich (Verkehr S. 58, Zeitschr. f. Th. u. K. S. 250) die Vermittlung anderer oder die Verkündigung der Predigt als Träger des persönlichen Lebens Jesu neben das neue Testament treten läßt, so verfolgt er doch diesen Gedanken nicht weiter. Dagegen die Vorstellung von dem heiligen Geiste ist gar nicht vollziehbar, ohne daß man gerade in erster Linie das mündliche Wort und das persönliche Christen-

leben in der Gemeinde als sein Organ denkt, in welchem, auch ohne daß das neue Testament nothwendig direct mit in Betracht zu kommen brauchte, das Leben und die Kraft Christi unmittelbar enthalten ist. Hierin aber liegt der Grund dafür, daß Menschen unter der Wirkung des heiligen Geistes zum christlichen Gottvertrauen und zur christlichen Nächstenliebe gelangen können, auch ohne sich dessen deutlich bewußt zu werden, was sie wirklich Christo verdanken, während allerdings der Theologe, dessen Beruf die stetige Beschäftigung mit der Bibel mit sich bringt, auch von den objectiven Zusammenhängen aller christlichen Elemente unter einander deutliche Vorstellungen haben muß. Herrmann scheint mir also in seinen Ausführungen über das persönliche Leben Jesu dasjenige, was auf den Theologen zutreffen mag, zu sehr verallgemeinert zu haben. —

Herrmann faßt ferner den Grund alles christlichen Glaubens, das persönliche, innere Leben Jesu, welches vermittelst der Ueberlieferung von Christus, namentlich der neutestamentlichen, die Glaubenserfahrung aller frommen Christen hervorruft, als eine einheitliche Größe auf. Das ist ohne Zweifel richtig, wenn als Kern des persönlichen Lebens Jesu seine göttliche Liebe erkannt wird. Diese ist in aller christlichen Verkündigung, in welcher Form sie auch vorgetragen werde, wenn nur nicht etwa, wie Luther dies in seiner Jugend erlebte, Christus allein als der strenge Richter oder sonst irgendwie entstellt gepredigt wird, der qualitativ gleiche Grund des christlichen Glaubens. Insofern deckt sich dieser Inhalt des Lebens Christi mit dem in der Gemeinde wirkenden heiligen Geist. In demselben Sinn also, wie dieser für den Glauben eine durchaus einheitliche Größe ist, kann auch das persönliche Leben Jesu, dessen Eindruck den Glauben hervorruft, als Einheit behauptet werden. Aber der gleiche Inhalt, die Liebe Christi, ist immer nur in bestimmten Formen anschaulich und vorstellbar. Liebe an sich giebt es nicht, sondern, wo Liebe ist, da wird sie von einer Person empfunden oder geübt. Will man also die Liebe im Christenthum in eine Anschauung oder Vorstellung fassen, so muß sie als der geistige Inhalt einer oder mehrerer Personen vergegenwärtigt werden, deren concrete Züge

die bestimmten Formen der wirklich vorhandenen Liebe sind. So erfahren wir alle in unmittelbarer Weise nur Liebe von Zugehörigen der christlichen Gemeinde oder von solchen, die nicht fern vom Reiche Gottes sind. In deren Person tritt uns diese Liebe concret entgegen. Wir Theologen wissen aber oder wir sollten es wenigstens alle wissen, daß auch diese Menschen, ebenso wie wir selbst, die Liebe, die sie üben, nicht spontan aus sich erzeugen, sondern die Kraft und die Richtung ihrer Liebe im letzten Grunde Christo verdanken, dessen Liebeswirkungen in der Gemeinde gegenwärtig fortdauern, um in der Liebe ihrer Glieder sich zu vollenden (1. Joh. 4, 12). Also ist allerdings die Person Christi der Quell aller christlichen Liebe, und die concreten Züge dieser Person sind die Formen, in denen die göttliche Liebe ursprünglich und vollkommen offenbar geworden ist. Nun sind Form und Inhalt niemals unabhängig und gleichgültig gegen einander. Vielmehr bedingen sie sich gegenseitig. Deshalb ist es aber richtig, daß Herrmann sich nicht darauf beschränkt, Christi Liebe als formloses Princip, sondern in Form eines lebensvollen Christusbildes vorzustellen.

Herrmann setzt jedoch voraus, daß auch dieses Christusbild, welches er in concreten Zügen entwirft (S. 66 ff.), als einheitliche Größe dem Glauben aus der neutestamentlichen Ueberlieferung entgegentrete (S. 66). Aber das Christusbild ist für diejenigen Gläubigen, welche unmittelbar in Christus die göttliche Liebe anzuschauen wissen, durch die sie zum Gottvertrauen und zur Nächstenliebe erlöst sind, nicht mehr nur Sache des Herzens, das durch Jesu persönliches Leben überwältigt und gebeugt wird, sondern immer schon Sache der Vorstellung, in der sich jede Anschauung einer nicht mehr sinnlich wahrnehmbaren Person vollzieht. Nun ist es einmal Thatsache, daß die Vorstellungen der verschiedenen Christen von Christus, deren Complex in jedem einzelnen Falle das Christusbild eines bestimmten Gläubigen ausmacht, gar mannigfach von einander differiren, wenn auch jeder von ihnen in seinen Vorstellungen denselben Inhalt, die Liebe Christi, besitzt und anschaut. In diesem Sinne weichen schon die verschiedenen Christusbilder im Neuen Testament von einander ab (s. o. S. 375).

Ebenso aber verhält es sich auch mit den Vorstellungen, in denen man später in der Kirche Christus angeschaut hat. Denn wenn es anders wäre, so hätten die vielen Glaubensstreitigkeiten, von denen die Kirchengeschichte berichtet, nicht vorkommen können, und auch wir würden uns nicht mehr um unsere Christusbilder zu streiten brauchen.

Die thatsächliche Verschiedenheit der Christusbilder hat aber gewiß ihren guten Grund. Die einzelnen Menschen, die gläubig werden, sind vermöge ihrer Individualität, ihrer verschiedenen Lebenserfahrungen und der durch diese bedingten Besonderheit ihrer geistigen Bildung von einander verschieden. So wird auch von jedem die christliche Liebe, die er erfährt, oder das persönliche Leben Jesu, von dem Jemand, wie Herrmann dies schildert, aus der heiligen Schrift den bestimmenden Eindruck empfängt, in besonderer Weise angeeignet. Daß solche Liebe als Liebe empfunden wird, darin allein besteht die Uebereinstimmung. Aber wie sie empfunden wird, und welche Wirkungen sie in dem Einzelnen hervorbringt, daß hängt in jedem Fall von besonderen Bedingungen ab, von größerer oder geringerer Empfänglichkeit, von Geschlecht, Alter, Temperament, Phantasie, Erziehung, Stand, Beruf, bestimmten Erfahrungen und anderem. Durch diese Verschiedenheit der subjectiven Reaction des Gefühls auf die objective Einwirkung derselben geistigen Kraft der Liebe sind nun aber die Vorstellungen mitbedingt, in der sich die empfangenen Gefühlseindrücke zu dem concreten Bilde von Christus niederschlagen. Und wie sollten auch nicht die Christusbilder verschiedener Menschen von einander abweichen, da doch häufig derselbe Mensch in verschiedenen Epochen seines Lebens verschiedene Vorstellungen von Christus hegt? Mit dieser Thatsache müssen wir rechnen. In formeller Hinsicht giebt es also unter den gläubigen Christen kein constantes, einheitliches Christusbild, wenn anders überhaupt die Vorstellungen von Christus lebendiges und persönliches Eigenthum eines Gläubigen sind und nicht blos als lebloses Dogma auf dem Papier stehen. Wie nun aber auch die einzelnen Vorstellungen von Christus bei den verschiedenen Menschen von einander abweichen mögen, und in welcher Anzahl oder Mischung sie

bei dem jeweiligen Gedanken an Christus dessen Bild der Seele vergegenwärtigen, in ihnen ist immer ein Christusbild des wahren Glaubens gegeben, wenn nur die wechselnde Form dem gleichen Inhalt der göttlichen Liebe Christi als Ausdruck dient, und so lange es diese ist, welche in dem einen oder dem anderen Zuge oder in dieser oder jener Gruppe von Zügen Christi angeschaut wird.

Deshalb vermag ich aber auch, im Hinblick auf die thatsächlichen Erscheinungen des wirklichen Lebens, nur einen fließenden Unterschied zwischen den Christusbildern, die von den Gläubigen gehegt werden, und den Glaubensgedanken zuzugeben, die Herrmann gerade im Gegensatz zu dem vermeintlich einheitlichen Christusbild des Glaubens als wechselnd und mannigfaltig anerkennt. Auch die Glaubensgedanken sind ebenso wie die Züge des Christusbildes Vorstellungen und damit Formen, in denen die in ihnen angeschaute oder verkündigte Liebe Christi ihren Ausdruck findet. Und wie die Glaubensgedanken in ihrer besonderen Art die Persönlichkeit des Einzelnen voraussetzen, der sie als seinen selbständigen geistigen Besitz hervorbringt, so wird auch Christi persönliches Leben oder seine göttliche Liebe nur in der Weise als Grund eines lebendigen Glaubens angeeignet, daß die Vorstellungen, in denen sich Jemand dieses religiösen Erwerbes bewußt wird, oder das Christusbild, in dem ihm Christi Gnadenwirkungen gegenwärtig bleiben, durch seine besonderen persönlichen Erfahrungen bedingt wird.

Ich verstehe zwar sehr wohl den Grund, weswegen Herrmann das Bild des persönlichen Lebens Jesu als das primäre Element des Glaubens von dessen secundären Gedanken unterschieden wissen will, und ich halte es selbst für berechtigt und nothwendig, in der Theorie die Folgerungen, die der gereifte Glaube in der Gestalt seiner Glaubensgedanken zieht, von dem ursprünglichen Inhalt des grundlegenden Glaubenserlebnisses zu sondern. Aber in der Wirklichkeit des Lebens läßt sich keineswegs als die Regel, sondern, wenn wirklich einmal, dann stets nur als Ausnahme die Entstehung des Glaubens als ein momentanes Ereigniß beobachten. Daß dies auch Herrmann's Mei-

nung ist, und daß er das religiöse Erlebniß, das er analysirt, doch auch nur als einen ideellen Vorgang ansieht, in dem wir in der Theorie die zeitlich getrennten entscheidenden Momente als eine Einheit zusammenfassen müssen, ergiebt sich aus seinen Ausführungen über die Wiedergeburt (Verkehr S. 274 ff.). Wenn aber so in der Regel der Glaube nicht auf einmal fertig vorhanden ist, sondern wenn er im Verlauf des Lebens wird und wächst, und sein Ursprung erst einer rückblickenden Betrachtung oder der theologischen Reflexion als singulärer Vorgang erscheint, so wird es sich auch nie mit Sicherheit entscheiden lassen, welche Vorstellungen des Glaubens für den einzelnen Christen primär und welche secundär sind. Und wenn Herrmann das Christusbild, das er S. 67 ff. entwirft, als Grund des Glaubens von den später erst hervorgebrachten Glaubensgedanken unterscheidet, so fragt sich auch das noch, ob diese Sonderung wirklich den thatsächlichen Verlauf eines empirischen Glaubensprozesses getreu wiedergiebt, oder ob sie nicht selbst vielmehr im Grunde ein erst später gebildetes Werthurtheil ausspricht, dem z. B. Kähler ein anderes Werthurtheil mit ebenso viel individuellem Recht entgegenstellen könnte.

II.

Wenn wir nun fragen, wie sich denn der geschichtliche Christus, von dem zunächst die Rede war, zu dem Christus des Glaubens verhält, dessen Betrachtung uns zuletzt beschäftigt hat, so können wir den Unterschied zwischen beiden vorläufig dahin formuliren, daß jener der Wissenschaft ein Problem stellt, dieser aber für den Glauben als eine Realität vorhanden ist, über deren Wirklichkeit nur dem Gläubigen selbst ein Urtheil zusteht. Und daher hat für den gläubigen Christen als solchen die Frage nach dem geschichtlichen Christus überhaupt keine Bedeutung. Denn der Glaube hat es nicht mit problematischen, sondern nur mit absolut sicheren Größen zu thun. So lange also der christliche Glaube unbefangen und unbedenklich gehegt und im Leben geübt wird, ist auch nicht der mindeste Grund dafür ersichtlich, weshalb er ein Interesse für ein geschichtswissenschaftliches Problem mit sich führen sollte. So ist denn auch die Frage nach dem geschicht-

lichen Christus innerhalb der christlichen Kirche erst im vorigen Jahrhundert brennend geworden. Gegenwärtig aber läßt sie sich von der Theologie überhaupt nicht mehr umgehen.

Die Frage selbst ist nicht von dem Glauben, sondern von dem Zweifel gestellt worden. Denn die Geschichtswissenschaft setzt überhaupt den Zweifel an der Ueberlieferung voraus, die man von früheren Generationen überkommen hat. So lange man eben die Ueberlieferung ohne Prüfung übernimmt und weiterträgt, ist auch von geschichtlicher Forschung noch keine Rede. Demnach scheinen also Glaube und Zweifel sich gegenseitig auszuschließen? Und wenn das ist, so hat der Zweifel kein Recht sich in der christlichen Kirche geltend zu machen, da diese ohne den Glauben zusammenbrechen würde? Und wenn nun dennoch Glieder der Kirche, ja gerade Theologen, die einen öffentlichen Beruf in ihr haben, den Fragen des Zweifels Gehör geben und eine Wissenschaft treiben, die aus dem Zweifel geboren ist, so müssen sie schleunigst aus der Kirche ausgeschieden werden, damit sie dem Glauben der einfachen Frommen keinen Abbruch thun können?

So oft auch solche Erwägungen vorgetragen worden sind und noch immer vorgetragen werden, so haben sie den Lauf der Dinge doch nicht aufzuhalten vermocht, und im Protestantismus wenigstens wird schon seit Menschenaltern die Geschichtswissenschaft in der Theologie gepflegt, und sie wird auch trotz alles Widerspruchs in Zukunft weiter gepflegt werden. Diejenigen aber, die dies für ihre Aufgabe halten, thun es mit vollster Ueberzeugung den wirklichen Glauben keineswegs zu schädigen, sondern ihn vielmehr zu fördern. Und doch haben sie nicht einmal vor der kritischen Untersuchung der beiden Testamente und vor der Frage nach dem geschichtlichen Christus Halt gemacht. Wie lösen sich diese Widersprüche?

Vom Zweifel muß man in einem zwiefachen Sinne reden. Luther hatte als Mönch im Kloster zur Erfurt die schwersten Zweifel zu bestehen und zu überwinden, und dennoch war ihm damals kein Stück von der Bibel und von der kirchlichen Ueberlieferung fraglich oder verdächtig. Aber er zweifelte an seinem Heile, ja er war fest davon überzeugt, daß Gott ihn nicht er=

wählt, sondern verworfen habe. Erst als er der Liebe Gottes nach langen Kämpfen gewiß geworden war, hatte er den Glauben gefunden. Dieser Glaube verhinderte ihn nun aber nicht daran, im Gegentheil er war ein Grund dafür, daß Luther später an der geschichtlichen Wahrheit der kirchlichen Ueberlieferung zu zweifeln begann und seine Kritik auch auf Theile des Neuen Testaments, wie den Jacobusbrief, ausdehnte. So ist Luther der Urheber der theologischen Geschichtsforschung in dem Protestantismus geworden. Und wenn er selbst auch nicht die Frage nach dem geschichtlichen Christus gestellt hat, so ist doch mit durch seine Anregungen der Boden bereitet worden, auf dem sie später hat erhoben werden können.

Wir sehen an Luther's Beispiel, daß religiöser Zweifel und historischer Glaube sich ebensowenig ausschließen, wie religiöser Glaube und historischer Zweifel. Diese spätere Position Luther's nimmt aber, nur in consequent entwickelter Form, die heutige Theologie ein, wenn sie die Frage nach dem geschichtlichen Christus stellt, die sie nun auch schon seit einigen Menschenaltern als ein Erbtheil der Väter überkommen hat. Nun ist es klar, daß der einzelne Theolog, auf welchen die Voraussetzungen des religiösen Glaubens und des historischen Zweifels zutreffen, nur in dem Sinne gläubig sein kann, der zuvor in Anlehnung an Herrmann und theilweise im Widerspruch mit ihm festgestellt ist. Nur muß ihm allerdings im Unterschiede von solchen Laien, denen dieser vollständige Ueberblick der Betrachtung fehlt, die objective Herkunft alles christlichen Lebens von Christus deutlich bewußt sein. Die Zweifel aber, die ein solcher Theologe gegen die neutestamentliche Ueberlieferung hegt, indem er nach dem geschichtlichen Christus fragt, betreffen nicht selbst die Offenbarung der göttlichen Liebe in Christus, sondern nur die Form des Christusbildes, in welchem, sei es ihm selbst bisher, sei es anderen Christen das persönliche Leben Jesu anschaulich gewesen ist. Da nun aber die Vorstellungen von Christus, die das Christusbild eines einzelnen Frommen umfaßt, unbeschadet des wirklichen Glaubens verschiedene sein können, und z. B. bei den Schriftstellern des Neuen Testaments zum Theil thatsächlich verschiedene sind, so wird

auch das religiöse Interesse in keiner Weise durch die Frage verletzt, welche in dem Neuen Testament überlieferten Vorstellungen von Christus denn eigentlich durch die kritische Forschung als zuverlässig erwiesen werden können.

Also die theologische Geschichtsforschung kann mit ihrer Arbeit dem christlichen Glauben selber keinen Schaden zufügen, falls dieser wirklich Sache des Herzens und nicht vielmehr bloßer Historienglaube des Verstandes ist. Wenn es aber allein diese Bewandtniß mit der neutestamentlichen Geschichtswissenschaft hätte, so wäre es allerdings nicht einzusehen, weshalb denn die geschichtliche Forschung gerade von den öffentlichen Lehrern in der Kirche getrieben wird, und weshalb diese Gewicht darauf legen, daß die Freiheit der theologischen Wissenschaft in der Kirche anerkannt und aufrecht erhalten werde. Man sollte doch denken, es wäre Toleranz genug, wenn die kirchlichen Instanzen etwa beliebigen Gemeindegliedern die Beschäftigung mit der Geschichtswissenschaft gestatteten. Weshalb aber sollen denn gerade die theologischen Lehrer, die die künftigen Geistlichen zu bilden und mit dieser Aufgabe direct der Kirche zu dienen haben, nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht haben, jener historischen Forschung obzuliegen? Denn als Pflicht fassen wenigstens die meisten akademischen Theologen ihre kritische Arbeit auf. Das können sie aber nur, weil sie davon für die Kirche nicht nur keinen Schaden, sondern vielmehr positiven Vortheil erwarten. Welchen Vortheil bringt denn nun die wissenschaftliche Kritik dem kirchlichen Leben?

Herrmann macht geltend, daß die historische Arbeit einmal dem Glauben falsche Stützen hinwegnehme, und daß sie ferner die ursprünglichere Form der Ueberlieferung in parallelen Berichten erkennen lehre (Zeitschr. für Th. u. Kirche S. 252). Diese Erklärung ist richtig, aber sie betrifft doch nur die eine Seite der Sache. Herrmann hat dabei nur diejenigen im Auge, die bewußter Weise gläubig sind, und die dies zum Theil geworden sind, indem ihr Glaube sich auch auf falsche Stützen gründete. Dagegen nimmt er, indem er von dem Nutzen der geschichtlichen Forschung redet, auf solche getaufte Christen keine Rücksicht, die sei es noch nicht zum Glauben durchgedrungen, sei es trotz ihres

in seinen Wirkungen erkennbaren Glaubens dem bestehenden Verbande der protestantischen Kirche entfremdet und zugleich damit mehr oder weniger des in der kirchlichen Gemeinschaft allein gedeihenden christlichen Selbstbewußtseins beraubt worden sind. Und doch hat die Kirche auch an diesen in der Gegenwart so überaus zahlreichen getauften Menschen ein zweifelloses Interesse. Wenn sie aber ein solches hat, was soll sie thun, um den noch nicht glaubenden den Durchgang zum Glauben zu erleichtern, und um die ihr entfremdeten Gläubigen der Gemeinschaft wieder zuzuführen, der zu dienen und in der zu wirken die Bestimmung jedes Gläubigen ist? Diese Frage führt uns dazu, den Grund zu betrachten, weshalb denn heutzutage so viele zum Glauben nicht mehr durchzudringen vermögen, und weshalb andere, obgleich sie durch Gottes Gnade zu Früchten des Glaubens gelangt sind, in denen sie keinem kirchlich „Gläubigen" nachstehen, dennoch der Gemeinschaft, innerhalb deren sie aufgewachsen sind und die entscheidenden Anregungen ihres Glaubens empfangen haben, fremd geworden sind.

Gewiß sind für jeden einzelnen solcher Fälle auch individuelle Gründe aller Art von maßgebender Bedeutung. Dennoch würden diese nicht dazu hinreichen, die Erscheinung selbst zu erklären. Denn der sog. „Abfall" der Gebildeten und der Massen ist keine blos zufällige, sondern eine durch die geschichtliche Entwicklung des europäischen Kulturlebens bedingte Erscheinung. Und es ist auch gar nicht zu erwarten, daß diese Bewegung in absehbarer Zeit zurückgehen werde. Man täusche sich doch nicht, alle die vielen wohlgemeinten Apologien wirken doch fast nur als Erbauungsbücher für diejenigen, die ihre Erbauung auch anderen Quellen entnehmen könnten. Und die herrliche Verkündigung der christlichen Liebe durch die That, wie sie still oder öffentlich in unserem Volke getrieben wird, erfreut sich wohl der Anerkennung, vielleicht auch der Unterstützung derer, die, der Kirche entfremdet, dennoch dem christlichen Ideal, ob bewußt oder unbewußt, nachzuleben bestrebt sind, aber auch dieser Beweis der That für das Christenthum hat es nicht vermocht, in erheblicher Zahl die „Abgefallenen" der Kirche wieder zuzuführen.

Das alles weist darauf hin, daß der Grund der Entfremdung tiefer liegt. Und alle Beobachtungen sprechen dafür, daß er in dem Mißverhältniß zwischen den Forderungen, welche eine Partei in den rechtlich verfaßten Kirchen an den „Glauben" der Christen erhebt, und dem Wahrheitssinn derjenigen zu sehen ist, die jenen Forderungen sich nicht fügen können. Die dermaligen Wortführer der Kirche, zu der ja bekanntlich nach Apol. IV, 3, 12 auch hypocritae et mali gehören, verlangen nämlich, daß ein ganz bestimmtes Christusbild, dessen einzelne Vorstellungen durch das Dogma der alten griechischen Kirche festgelegt worden sind, ausschließlich von allen Gläubigen anerkannt werde. Wer sich diesem Ansinnen nicht fügt, wird als „ungläubig" und „unkirchlich" verdächtigt. Daß aber so viele unter uns jenen Zumuthungen nicht zu Willen sind, dazu bestimmt sie nicht etwa der Mangel an wirklichem Glauben, obgleich auch dieser Fall sich häufig beobachten läßt, sondern der Abscheu vor aller Heuchelei und die Schärfung des Wahrheitssinnes, der ein Ertrag der geschichtlichen Entwicklung des ganzen Geisteslebens innerhalb der protestantischen Cultur ist. Die einmal erwachte Kritik, durch die wir aus Luther's Hand die Befreiung von dem Joch der römischen Tradition empfangen haben, ließ sich nicht mehr ersticken. Es war nur folgerecht, daß sie auch die biblischen Schriften selbst und das griechische Dogma vor ihr Forum gezogen hat, dessen Vorstellungsinhalt in der Gegenwart für viele zu den schweren und unerträglichen Bürden gehört, welche nach Matth. 23, 2—4 die pflichtbewußten unter den officiellen Vertretern eines kirchlichen Verbandes dessen anderen Gliedern nicht auf den Hals legen sollten.

Dieser Nothstand in der Kirche Christi, der noch weit brennender ist, als seine Kehrseite, auf welche Haupt[1]) in seinen Aufsätzen über die Stellung des evangelischen Christen zur heiligen Schrift näher eingegangen ist, legt den evangelischen Theologen die unabweisliche Pflicht aufs Gewissen, solche Formen und Vorstellungen zu suchen, in denen die Verkündigung von Christus

[1]) A. a. O. S. 370 ff.

für unsere Zeitgenossen nicht ein Hinderniß des keimenden Glaubens und der bewußten Betheiligung an der kirchlichen Gemeinschaft ist, sondern in denen das alte und doch ewig neue Evangelium von der Liebe Gottes in Christo eitel gläubige Herzen zu finden vermag. So wird die Frage nach dem geschichtlichen Christus aus einem Problem zu einer wichtigen praktischen Angelegenheit. Aber läßt sie sich denn überhaupt aus dem problematischen Stadium zu einem höheren Grade von Gewißheit erheben?

Diese Frage wird von denen verneint, die der geschichtlichen Forschung als solcher skeptisch gegenüber stehen. Diese messen die bisherigen Ergebnisse der neutestamentlichen Geschichtswissenschaft an der Sicherheit des von ihnen selbst erreichten Glaubens und finden, daß jene niemals eine solche Gewißheit, wie dieser, zu geben vermag. Deshalb ist ihnen ihr Glaube der gegebene Ausgangspunkt ihrer Theologie, er ist ihnen der Erkenntnißgrund und das Kriterium für alle Erkenntniß der Wahrheit auf dem religiösen Gebiet. Damit nehmen sie aber den theologischen Standpunkt ein, welchen Schleiermacher in seiner Glaubenslehre begründet hat, und welchen Kattenbusch[1]) in besonders glücklicher Weise als dogmatisches Gemeingut der orthodoxen, der liberalen und der Vermittlungstheologie nachgewiesen hat. Nur haben diese Richtungen auch ihre auf solche Weise gewonnenen Urtheile über geschichtliche Fragen als angeblich geschichtswissenschaftliche Ergebnisse sofort dogmatisirt. Kähler und Herrmann aber sind so einsichtig und aufrichtig, offen anzuerkennen, daß ihre in derselben Art erreichten Erkenntnisse über das Christenthum überhaupt nicht geschichtliche, sondern einfach dogmatische sind. Da aber für beide ihr dogmatisches Ergebniß ein bestimmtes Christusbild mit sich führt, so bedürfen sie gar nicht mehr der geschichtlichen Verständigung über Christus, sie sind daher mehr oder weniger gleichgültig gegen die geschichtliche Forschung, sie prädiciren ihr Christusbild, das für sie ohne Frage das normale ist, als den geschichtlichen

[1]) Kattenbusch, Von Schleiermacher zu Ritschl. Vorträge der theologischen Conferenz zu Gießen. 7. Folge. Gießen 1892. 2. Aufl. 1893.

Christus, und fordern unter diesem Titel allgemeine Anerkennung für ihre Vorstellungen von Christus. Und zwar thut Kähler dieses ohne Vorbehalt. Herrmann aber hat den wichtigen Fortschritt gemacht, daß er unter Voraussetzung des persönlichen Lebens Jesu, das er als den einheitlichen Grund alles Glaubens annimmt, wenigstens den auf diesem Grunde erwachsenden Glaubensgedanken jedes frommen Christen die individuelle Freiheit und Verschiedenheit gesichert wissen will.

So überschreitet Herrmann auf diesem Punkte den subjectiven Standpunkt, indem er auch der formalen Eigenthümlichkeit des fertigen und reifen Glaubens anderer gerecht wird. Wie er aber, indem er die Entstehung des Glaubens überhaupt beschreibt, nur eine bestimmte Gruppe von individuellen Glaubenserfahrungen berücksichtigt, so beachtet er es auch nicht in hinreichendem Maße, daß gerade in der Gegenwart Unzähligen, die wohl empfänglich für die Liebe Christi sind, mit der energischen Abweisung alles Auctoritätsglaubens und mit der einfachen Hinweisung auf das Neue Testament und das in diesem enthaltene persönliche Leben Jesu noch nicht genug geschieht. Denn wenn auch viele Fromme für die Vorstellungen, die mit ihrem Glauben verbunden sind, der geschichtlichen Bestätigung gar wohl entbehren können, so drängen doch jene anderen, die gläubig sein möchten und könnten, der Kirche und in ihr vor allen den Theologen die Frage nach dem geschichtlichen Christus auf. Der geschichtliche Zweifel an den überlieferten Vorstellungen von Christus verdeckt ihnen die volle Anschauung des Urbilds der Liebe, die anderen weniger kritischen Menschen auch in der Hülle des Dogmas und der kirchlichen Satzungen offenbar wird. Indessen auch jenen müssen wir Antwort und Rechenschaft stehen. Deshalb dürfen wir aber nicht den geschichtlichen Fragen, die von ihnen an uns gerichtet werden, ausweichen oder mit dogmatischen Lösungen zu begegnen suchen, sondern auch wir Dogmatiker müssen die geschichtlichen Fragen ernst und wichtig nehmen. Und der Skepsis gegen alle Geschichtswissenschaft fehlt jedenfalls so lange jede sachliche Berechtigung, als auch nur auf einem Gebiet der Geschichte die

Forschung nachweislich[1]) zur Wahrheit geführt hat. Der Zweifel an allem wirklichen Erfolge der neutestamentlichen Geschichtsforschung kann aber stets nur ein regulatives, dagegen nie das constitutive Prinzip der theologischen Wissenschaft sein, wenn diese nicht von vornherein sich selbst aufgeben will.

Allerdings ist es deutlich, daß sehr vieles unsicher in unserer Kenntniß der ferner liegenden Vergangenheit ist. Es ist auch gar nicht zu erwarten, daß jemals alle Probleme der Geschichte eine bestimmte Lösung finden werden. Jedenfalls ist aber die wissenschaftliche Geschichtsforschung noch viel zu jung, als daß ihren künftigen Erfolgen eine überwiegend ungünstige Prognose gestellt werden dürfte. Denn wie deren Angelegenheiten gegenwärtig liegen, sind auf vielen Punkten erhebliche Fortschritte gegen früher zu verzeichnen, und es ist nirgends ein Grund dafür ersichtlich, daß nicht auch ferner weitere Fortschritte in unserem geschichtlichen Wissen gemacht werden sollten. Immerhin ergiebt also eine nüchterne Betrachtung dieser Sachlage das Urtheil, daß, wenn wir auch über viele Vorgänge in der Geschichte nur eine sehr relative Kenntniß haben, dennoch eine zunehmende Annäherung unseres Wissens an die Wahrheit behauptet werden darf.

Aus diesen Erwägungen folgt aber weiter, daß es überhaupt verfehlt ist, die Gewißheit des persönlichen Glaubens mit der Sicherheit der geschichtswissenschaftlichen Ergebnisse zu vergleichen und zu schließen, daß, da es mit jener günstiger gestellt ist, die geschichtliche Forschung rettungslos der Skepsis preiszugeben sei. Denn der Glaube und die Geschichtswissenschaft sind in doppelter Beziehung verschiedene Erscheinungen im menschlichen Geistesleben. Einmal ist immer nur der Glaube eines *einzelnen* frommen Subjects mit Gewißheit verbunden. Diese Gewißheit läßt sich aber nicht mit der Sicherheit vergleichen, wie sie für geschichtliche Erkenntnisse erstrebt wird, da es sich hierbei vielmehr um *allgemeingültige* Einsichten handelt. Ferner beruht die Gewißheit des Glaubens auf der *persönlichen subjectiven* Ueber-

[1]) Vgl. z. B. die interessanten Mittheilungen über *Krawutzki's* Reconstruction der „beiden Wege", welche *Harnack* in seiner Schrift über „die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege", 1886, S. 26 macht.

zeugung, für welche das Gefühl des Einzelnen den Ausschlag giebt. Die Zuverlässigkeit des geschichtlichen Wissens beruht aber auf objectiven Thatsachen und auf richtigen Schlüssen, die man aus diesen auf andere Thatsachen zieht.

Beachten wir diese Unterschiede, so erkennen wir, daß die Gewißheit des persönlichen Glaubens auch nur für den einzelnen Gläubigen die Ueberzeugung von der Wahrheit seiner religiösen Vorstellungen, also auch seines Christusbildes einschließen kann. Deswegen kann aber einem Christusbilde, sowie es von diesem oder jenem frommen Christen gehegt wird, keine Allgemeingültigkeit zukommen. Dagegen würde in der That ein Christusbild allgemeingültig sein und den Anspruch haben, alle Vorstellungen der Christen von Christus zu normiren, wenn es sich mit Bestimmtheit zeigen ließe, daß es dem gesuchten geschichtlichen Christus in allen Zügen und Einzelheiten entspräche. Ein solches Christusbild würde aber auch im Stande sein, sämmtliche geschichtliche Zweifel und Fragen niederzuschlagen, die der empfindlichste Wahrheitssinn der Ueberlieferung irgend entgegenträgt, und es würde dann im Bereich des Christenthums die Klärung erfolgen, daß alle für die göttliche Liebe in Christus empfänglichen Herzen, ohne mehr durch theoretische Bedenken gehindert zu sein, zum freudigen und zuversichtlichen Glauben gelangten, während diejenigen, die dennoch nicht dazu durchdrängen, nun vielmehr das Urtheil herausforderten, daß sie durch Unempfänglichkeit und Verstockung, also durch sittliche Mängel davon ferngehalten werden.

Von einem solchen Ideale sind wir nun gewiß unendlich weit entfernt. Und es muß offen zugestanden werden, daß es, auch wenn die neutestamentliche Wissenschaft noch einmal ungeahnte Aufschlüsse über den geschichtlichen Christus bringen sollte, überhaupt niemals ganz erreicht werden kann. Denn es ist schon gezeigt worden (s. o. S. 391 f.), weshalb die Vorstellungen, in denen ein einzelner Gläubiger sein Christusbild besitzt, sich in ihrem ganzen Umfang niemals mit denjenigen decken können, die ein anderer Christ durch seine andersartigen Erfahrungen gewonnen hat. Den Beweis dafür erbringt schon das neue Testament. Denn dieses läßt deutlich erkennen, daß dem einen Schriftsteller die, dem

anderen jene Züge an Christus von größerer Wichtigkeit als die übrigen waren, und man kann nicht leugnen, daß gewisse Differenzen, z. B. zwischen dem synoptischen und dem johanneischen Christus, sich niemals ohne Harmonistik auf einander werden reduciren lassen. Wenn aber ein solches Schwanken im Einzelnen schon in der ersten und zweiten christlichen Generation wahrnehmbar ist, und wenn es auf die individuelle Verschiedenheit derjenigen zurückweist, die schon von Christus bei seinem Leben auf Erden verschiedene Eindrücke empfingen, so ist es aussichtslos zu erwarten, daß es nun doch noch einmal anders werden wird. Daran kann die Wissenschaft gewiß nichts ändern. Dennoch läßt es sich andererseits nicht in Abrede stellen, daß bei aller Verschiedenheit und Mannigfaltigkeit im Einzelnen, den neutestamentlichen Vorstellungen von Christus gewisse Grundzüge gemeinsam sind, und daß in der Ueberlieferung des neuen Testaments bestimmte Thatsachen aus dem Leben Christi als geschichtliche Wahrheit hervortreten. Damit ist ein Material gegeben, welches die geschichtliche Forschung sichten und ordnen, und aus dem sie wenigstens ein Minimum durchaus zweifellosen geschichtlichen Bestandes feststellen kann. Natürlich ist damit nicht gesagt, daß durch weitere Forschungen der Umfang dieses Minimums nicht erweitert werden könne. Andererseits wird dieses Minimum geschichtlichen Wissens dem Glauben der Frommen nie genügen. Darauf kommt es jedoch bei der geschichtlichen Betrachtung gar nicht an, denn der Glaube folgt seinen eigenen Gesetzen und Bedürfnissen. Wenn aber ein sicherer Bestand geschichtlichen Wissens von Christus durch methodische Forschung festgestellt wird, mag er auch vorläufig noch so gering sein, so hat das den Werth, daß hiergegen auch keine geschichtlichen Zweifel mehr möglich, und daß den Empfänglichen unter unseren Zeitgenossen, die noch durch solche Bedenken bedrückt waren, diese nun kein wirkliches Hinderniß mehr sein können, die göttliche Liebe in Christus im Glauben zu ergreifen. Wenn aber nur dieses geschieht, dann kommt es nicht darauf an, in wie vielen Vorstellungen Christus zunächst angeschaut wird. Denn Herrmann weist mit Recht darauf hin, daß der einmal zu Stande gekommene Glaube aus sich selbst heraus fernere Glaubensgedanken hervorbringt.

Bevor nun die Frage nach dem geschichtlichen Christus selber aufgeworfen wird, ist noch der Einwand zu beachten, dem man gelegentlich begegnen kann, daß ein Christ oder gar ein Theolog von vornherein nicht competent sei, mit „wissenschaftlicher" Unbefangenheit jenes geschichtliche Problem aufzufassen und zu behandeln. Man fordert nämlich, daß die geschichtliche Erforschung des ursprünglichen Christenthums, wie angeblich alle anderen wissenschaftlichen Untersuchungen, voraussetzungslos sei. Aber die überzeugungsvolle Angehörigkeit zum Christenthum, so heißt es, sei eine für dieses parteiische Voraussetzung. Also, folgert man, seien überzeugte Christen überhaupt nicht im Stande, über den geschichtlichen Stifter ihrer Religion die wirkliche Wahrheit zu erkennen. Dieser Schluß ist aber falsch, weil sein Obersatz falsch ist. Die vermeintliche Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft ist eine Einbildung. Denn bei aller wissenschaftlichen Erkenntniß sind vielmehr stets das Object und das Subject vorausgesetzt. Dem Subject liegt dabei die Aufgabe ob, dem Object in seiner Eigenthümlichkeit gerecht zu werden und die Gesetze zu ermitteln, nach denen es seine besondere Wirkungsweise hat. Es fragt sich also weiter, welche Mittel das Subject seinerseits zu dieser Aufgabe mitbringt, und durch welche Ausrüstung es am besten befähigt ist sie zu lösen.

Nun ist principielle Gleichgültigkeit oder gar Feindseligkeit gegen das Object einer obliegenden Forschung in keinem Zweige der Wissenschaft eine subjective Disposition, der man zuzutrauen pflegt, daß sie den Forscher in den Stand setzt, die Erkenntnißaufgabe mit irgend welchem Erfolg zu lösen. Eine andere Möglichkeit aber giebt es nicht, als daß man entweder feindselig oder gleichgültig oder mit Interesse einem gegebenen Gegenstande des Erkennens entgegentritt. Denn hinter der sog. Voraussetzungslosigkeit verbirgt sich in der Regel ein feindseliges Vorurtheil schon gegen das gegebene Object. Oder wenn sie vielmehr nur Gleichgültigkeit bedeuten soll, so schließt sie als solche auch keinen Antrieb in sich, aus dem eine ernste und eindringende Beschäftigung mit dem Object hervorgehen könnte. Das Interesse aber findet seine Regelung und Begrenzung in dem Object selber, indem man sich als wissenschaftlicher Forscher lediglich dem Zwange der That-

sachen beugt, die dem Erkennen seine jeweilige Aufgabe stellen. So verhält es sich in aller Wissenschaft. Es gilt in der Geschichtswissenschaft als ein Fehler, wenn man einem epochemachenden Manne nicht seine eigenen, für einen congenialen Forscher wohl erkennbaren Motive anrechnet, sondern ihm fremde unterschiebt. Und in der Naturwissenschaft ist es ebenso. Das beweist deren unfruchtbare Kindheitsstufe, auf der man die natürlichen Vorgänge nach Analogien aus dem menschlichen Geistesleben, aber nicht nach den ihnen eigenen Gesetzen zu deuten versuchte. Jede Sachverständigkeit schließt Sinn und Verständniß für die Sache in sich, auf die sich der Sachverständige versteht. Welcher unmusikalische Mensch kann mit Erfolg Musikgeschichte und Musikwissenschaft treiben? So ist auch nur ein überzeugter Christ a priori im Stande, die Eigenthümlichkeit der christlichen Religion und ihres Stifters zu erkennen. Denn niemand anders hat ein homogenes Verständniß für das, was Christus gewollt und geleistet hat, da nur ein Christ sich Christo gleich zu stimmen vermag. Aus diesen Erörterungen folgt der Schluß, daß es vielmehr unwissenschaftlich sein würde, wenn die Erkenntniß des Christenthums in seiner Eigenthümlichkeit von einem nichtchristlichen Standpunkt aus unternommen werden sollte.

Die Richtigkeit dieses Ergebnisses wird schon durch den bisherigen Ertrag der wissenschaftlichen Arbeit über die neutestamentliche Geschichte bestätigt. Wer immer an deren Untersuchung in feindseliger Stimmung Theil genommen hat, der mag wohl neue Fragen und neue Zweifel aufgeworfen haben, und dem mag es auch wohl gelungen sein, peripherische Fragen zu fördern. Das centrale Problem jedoch, die Frage nach dem geschichtlichen Christus selbst, die ebenfalls dem Zweifel an der Ueberlieferung entstammt, ist von jenen Voraussetzungen aus niemals auch nur um einem Schritt vorwärts gebracht worden. Denn der Fortschritt in der wissenschaftlichen Erkenntniß ist überall daran ersichtlich, daß die Grenzen enger gesteckt werden, innerhalb deren die Lösung der Probleme in der Zukunft zu erwarten ist. Das hat aber weder Strauß, noch Feuerbach, noch irgend ein anderer Gegner der christlichen Religion gethan, weil sie die sonst auf Menschen an-

wendbaren Maßstäbe unserer gegenwärtigen Erfahrung ohne weitere Untersuchung und ohne Rücksicht auf das Problem der christlichen Religion an Christus angelegt haben. Im Unterschiede von diesem Verfahren fixirt dagegen die Wissenschaft, die den gegebenen inneren Zusammenhang der christlichen Religion mit ihrem Stifter beachtet, weil ihre Vertreter selbst überzeugte Christen sind, ihr Object als Träger einer besonderen Eigenthümlichkeit im Unterschied von allen anderen Menschen. Das formell wissenschaftliche Recht hierfür liegt in der allgemeinen Erfahrung, daß jeder Mensch irgendwie sich von anderen Menschen eigenthümlich unterscheidet, und daß diese seine Individualität um so reicher ist, je eigenartiger die von ihm ausgegangenen Wirkungen sind. Kann man nun solche constatiren, so ist von hier aus der Rückschluß geboten, daß ihr Urheber in seiner besonderen Individualität den zureichenden Grund dafür darbietet, daß sie sich von anderen Erscheinungen des geistigen Lebens in dem unterscheiden, was gerade ihnen eigenthümlich ist. Wenn sie also einzigartig sind, insofern sie irgendwie mit allem anderen in der Welt sich nicht vergleichen lassen, so trifft dasselbe Urtheil auch die Ursache solcher Wirkungen.

Unter diesem Gesichtspunkt wird die Einzigartigkeit Jesu von denen behauptet oder vorausgesetzt, die sein Wesen nicht nach den allen anderen Menschen gemeinsamen, sondern nach den ihm allein eigenthümlichen Gesetzen des geistigen Lebens erforschen wollen. Grenzen der Erkenntniß bietet aber die in diesem Sinne fixirte Einzigartigkeit Jesu insofern, als die wissenschaftliche Theologie durch ihr Object sich die Beschränkung auferlegt sieht, nur das zu erforschen und darzustellen, was in und mit diesem Object direkt und zuverlässig gegeben ist. Was dafür zwar zu gelten hat, das ist noch eine weitere Frage. Wohl aber darf schon jetzt hervorgehoben werden, daß für Jesu Wesen nur solche Gründe zu suchen und anzugeben sind, die sich aus seinem zweifellosen Wirken der Erkenntniß aufdrängen. Jegliches fremde Material ist von der Untersuchung fern zu halten, wie ihr solches etwa andere Wissenschaften oder die eigene oder fremde Phantasie aufdrängen möchten. So gelangt man auf jeden Fall zu einer solchen geistigen Verarbeitung des gegebenen Stoffs, in der dessen be-

sondere Eigenthümlichkeit nicht nur respectirt, sondern, soweit dies möglich ist, auch erkannt wird. Damit aber trägt man zur Förderung einer besonderen wissenschaftlichen Aufgabe und zur Vorbereitung ihrer künftigen Lösung bei.

Wenn es also als erwiesen gelten kann, daß ein Erfolg der Erkenntniß über den geschichtlichen Christus allein von einer Forschung zu erwarten ist, die von dem christlichen Standpunkt aus unternommen wird, so muß zugleich ein Unterschied hervorgehoben werden, der zwischen der hier vertretenen und der von Schleiermacher's Fragestellung abhängigen Auffassung obwaltet. In dieser geht man von einem empirischen christlichen Subject oder von einem fingirten Durchschnittsgläubigen aus, in dem doch immer irgendwie die individuellen Züge des Theologen wiedererkannt werden können, der diese Methode der Erkenntniß befolgt. Bei einer solchen theologia regenitorum wird der regenitus selbst zum Object der theologischen Untersuchung oder zum Erkenntnißgrund für das gesuchte Wissen. Daß man auf diesem Wege immer nur zu bloß subjectiv gültigen Erkenntnissen gelangt, ist schon wiederholt hervorgehoben worden. Wenn man andererseits aber mit aller übrigen Wissenschaft von den allen objectiv gegebenen Thatsachen auszugehen für allein richtig hält, also in dem vorliegenden Falle die geschichtlichen Quellen des Christenthums als den Erkenntnißgrund für die gesuchte Wahrheit hinstellt, so hat es mit der auch auf diesem Standpunkt erwiesenermaßen nothwendigen theologia regenitorum vielmehr die Bewandtniß, daß die christliche Subjectivität des Theologen nichts anderes als ein Erkenntnißmittel sein kann. Insofern tritt sie neben die sonst vorhandenen subjectiven Erkenntnißmittel, die Genauigkeit der Beobachtung, die logische Fertigkeit, den Sprachsinn, den natürlichen Scharfblick für das Eigenthümliche und Unterscheidende, den Ueberblick über die Zusammenhänge. Diese natürlichen oder durch Uebung erworbenen Fähigkeiten werden durch jene nothwendige Bedingung eines wirklichen Verständnisses für das Object ergänzt.

Es ist nun klar, daß, wenn es sich so verhält, die subjective christliche Qualität des Forschers nur als Mittel für die richtige Deutung der Person Christi oder der Thatsachen, die in Bezug

auf das Leben Christi festgestellt werden können, wirksam zu werden vermag. Denn die Thatsachen selbst, die zu ermitteln die erste geschichtliche Aufgabe bildet, sind dem subjectiven Glauben nicht in ihrer nackten Geschichtlichkeit, sondern nur, wie Kähler und Herrmann richtig sehen, in Form der bekenntnißmäßigen Verkündigung und Deutung erreichbar. Dagegen sieht es die geschichtliche Forschung in erster Linie auf jene nackte Thatsächlichkeit ab. Die Thatsachen aber gilt es, soweit unsere Mittel dazu hinreichen, aus der Ueberlieferung in der Weise zu erheben und festzustellen, wie dies auch sonst die Geschichtswissenschaft thut. Dann erst kann es sich darum handeln, diese Einzelheiten zusammenzufassen und aus ihnen ein Gesammtbild des Wirkens und der Person Christi zu reconstruiren. Hierbei kommt nun die eigene christliche Subjectivität des theologischen Historikers zur vollen Geltung. Als Gläubiger hat dieser an den Wirkungen Christi in der christlichen Gemeinschaft Theil. Sein geistiges Leben, wie es unter diesen Einflüssen sich gestaltet hat, steht unter der kontinuirlichen Einwirkung des Geistes, der von Christus ausgegangen ist. Die göttliche Liebe, die der Christ in der Gemeinde durch seine persönlichen Erfahrungen kennen gelernt hat, ist die in diesen Wirkungen faßbare geistige Hinterlassenschaft des geschichtlichen Christus. Also ist sie auch das eigenthümliche Wesen, der Inbegriff des Charakters Christi selbst gewesen. Wenn daher aus den ermittelten geschichtlichen Thatsachen das Bild des geschichtlichen Christus reconstruirt werden soll, so werden die auf geschichtlichem Wege gefundenen einzelnen Umstände und Züge oder die Formen der Person Jesu, die dem Historiker als die richtigen Vorstellungen von dieser gegenwärtig sind, innerlich belebt und zu einer persönlichen Einheit zusammengefaßt, indem als ihr beseelendes Princip oder als ihr geistiger Inhalt die dem Glauben offenbare Liebe Christi behauptet wird. So unterscheidet sich das Bild des geschichtlichen Christus, der als solcher wohlgemerkt noch immer als Problem oder als Ideal gemeint ist, von den früher besprochenen Christusbildern des gegen die Wissenschaft indifferenten Glaubens nicht durch den eigenthümlichen persönlichen Inhalt, denn dies ist beide Male die nur im Glauben faßbare

Liebe. Wohl aber sind die Vorstellungsformen verschieden, in denen Christus in dem einen oder in dem anderen Falle angeschaut wird. Und zwar sind die geschichtlich ermittelten Vorstellungsformen, wenn deren Zahl auch weit geringer ist als die der Züge, die das Christusbild eines phantasiereichen Gläubigen trägt, jedem historischen Zweifel gewachsen und überlegen. Bei den bisher überlieferten oder von dem oder jenem Christen gehegten Vorstellungsformen oder bei den mannigfachen Christusbildern der frommen Erfahrung muß aber vorbehalten bleiben, daß sie, da sie immer nur subjective Gültigkeit haben und da sie von einander in dem einen oder dem anderen Zuge abweichen, auch nicht für die Gesammtheit verbindlich sein und der Normirung und Correctur nicht entzogen werden können, wenn ein unlöslicher Widerspruch zwischen ihnen und dem sicheren Wissen über den geschichtlichen Christus empfunden wird. Damit ist aber nichts anderes gesagt, als was auch Herrmann meint, wenn er erklärt, daß die geschichtliche Forschung dem Glauben falsche Stützen hinwegnehmen könne.

III.

Es liegt nicht in meiner Absicht, das geschichtliche Problem in seiner ganzen Mannigfaltigkeit vorzuführen und zu untersuchen. Es kommt mir nur auf die Grundzüge an, die unser gegenwärtiges Wissen von dem geschichtlichen Christus enthält. Diese gedenke ich unter einen bestimmten Gesichtspunkt zu stellen, der sie vielleicht geschichtlich sicherer erscheinen lassen wird, als wie sie sonst wohl manchem erscheinen möchten. Zu diesem Zwecke darf ich zunächst wohl als allgemeines Zugeständniß der Geschichtswissenschaft voraussetzen, daß Jesus von Nazareth zur Zeit des Augustus geboren ist, daß er mit einer bestimmten religiösen und sittlichen Lehre öffentlich aufgetreten ist und Schüler gesammelt hat, die er darin unterwies, daß er ferner mit den herrschenden Richtungen des Judenthums in Conflikt gerathen und auf deren Betrieb von der römischen Obrigkeit durch die Kreuzesstrafe hingerichtet worden ist, der er sich nicht entzogen hat, sondern geradezu freiwillig entgegengegangen ist. Für diese Ereignisse ist das Neue Testament un-

streitig geschichtliche Quelle. Ebenso bezeugt es, daß derselbe Jesus kurz nach seinem Tode für seine Anhänger zum Gegenstande religiöser Verehrung geworden ist, und daß schon die erste Generation von Christen begonnen hat, ihren Glauben an ihn innerhalb und außerhalb Palästinas auszubreiten.

Ich stelle nun die Frage nach der Weltanschauung Jesu und meine damit, ohne auf den Ausdruck selbst Gewicht zu legen, die Haltung, welche Jesus zu den Erfahrungen des Lebens in der Welt theils selber eingenommen hat, theils überhaupt geübt wissen wollte. Diese Frage scheint mir nothwendig die erste zu sein, die man methodischer Weise stellen sollte, wenn man den in dem Neuen Testament überlieferten Gedankenkreis Jesu untersucht. Denn die Welt als der Inbegriff des natürlichen und gemeinschaftlichen Lebens, an dem wir alle von Haus aus denselben formalen Antheil haben, ist für Jesus ebenso gegeben gewesen, wie für uns. Wir kennen also das Substrat seines Handelns und Wirkens, und deshalb ist im Verhältniß zu diesem gemeinsamen Stoff Jesu Eigenthümlichkeit und sein Unterschied von uns am sichersten faßbar. Sind nun auf diesem Gebiete zuverlässige Ergebnisse gewonnen, so müssen diese auch den ferneren Untersuchungen zu Statten kommen können, die sich etwa auf Jesu Gottesbegriff und auf sein messianisches Selbstbewußtsein richten. Denn diese Dinge liegen unserer Erkenntniß nicht so nahe, wie das Leben in der Welt. Will man also hiermit beginnen, so muß man von vorn herein mit uns von Haus aus unbekannten Größen rechnen. Und dabei ist die Gefahr des Irrthums naturgemäß größer, als wenn man zuerst das Nächstliegende in Betracht zieht, und, indem man hierüber Aufschlüsse gewinnt, allmählich auch jenen ferner liegenden Dingen näher tritt.

Fragt es sich nun nach der Weltanschauung Jesu, so glaube ich den Weg dazu am sichersten zu finden, indem ich in Anlehnung an Schleiermacher[1]) ein bekanntes Wort des Paulus herausgreife (I Cor. 1, 23 f.; vgl. Mt. 11, 25), in welchem die in seinem Gesichtskreis liegenden Typen der Menschheit in ihrem Verhältniß

[1]) Reden II, 105 (bei Pünjer S. 106).

zu Christus vergegenwärtigt werden. Der gekreuzigte Christus ist den Juden ein Aergerniß, den Griechen eine Thorheit, den Christen Gotteskraft und Gottesweisheit. Gerade als Gekreuzigter, also als schmachvoll und elend hingerichteter Mensch ist Christus nach der Aussage des Paulus den einen das eine, den anderen das andere. Ich wähle nun gerade diesen Ausgangspunkt für die weitere Untersuchung, um möglichst lange auf dem Boden einfacher Thatsachen, wie sie als solche in der Geschichte gegeben sind, stehen zu bleiben. Jenes Urtheil des Paulus aber ist, mindestens soweit es die Juden und die Griechen trifft, nur der Ausdruck einer allgemeinen Beobachtung oder eines wahrgenommenen Thatbestandes. Man braucht nicht den christlichen Glauben zu haben, um festzustellen, daß der gekreuzigte Christus den Juden ein Aergerniß und den Griechen eine Thorheit ist. Soweit also handelt es sich ganz offenbar noch lediglich um die geschichtliche quaestio facti.

Wenn nun angenommen werden darf, daß das Leiden und der Kreuzestod, sofern sich Christus ihnen nicht entzogen hat, sondern ihnen geradezu mit bewußter Absicht entgegengegangen ist, in Uebereinstimmung mit seiner Lehre oder mit seiner aus dieser zu erhebenden Weltanschauung gestanden haben wird, so muß auch diese im Unterschied von anderen Weltanschauungen ein sicheres äußeres Merkmal daran haben, daß sie ebenfalls den Juden ein Aergerniß, den Heiden eine Thorheit ist. Hieran wird ihre besondere Eigenthümlichkeit in ausschließendem Sinne ersichtlich werden. Damit sind denn aber auch die Grenzen gewonnen, innerhalb deren die weitere Entscheidung stattfinden muß, ob und inwiefern die Weltanschauung Jesu für die Christen Gotteskraft und Gottesweisheit ist. Denn dies ist schon nicht mehr blos ein äußeres, sondern ein inneres Merkmal. Hier hört die quaestio facti auf, und die quaestio fidei beginnt.

Was erschien denn nun an der ganzen Lehrverkündigung Christi den Griechen, die nach menschlicher Weisheit strebten, als höchste Thorheit, und den Juden, die Wunder forderten und für ihre Gottesverehrung ein mächtiges irdisches Gottesreich als eine durch Gottes unmittelbares Eingreifen bereitete Stätte ersehnten, wo sie frei und ungehindert ausgeübt werden könnte, als das höchste

Aergerniß? Ich glaube, es bedarf, um auf diese Frage die Antwort zu finden, keiner geschichtlichen Untersuchung. Denn auch in einer solchen würden wir uns in die Seele der Juden und Griechen nur vermöge eines Analogieschlusses aus unseren eigenen Erfahrungen versetzen. Wir können aber in diesem Falle den Umweg der geschichtlichen Untersuchung ohne Schaden für das gesuchte Resultat vermeiden, wenn wir uns nur klar machen, daß so, wie die Griechen, auch heute noch Unzählige in unserer unmittelbarsten Umgebung denken, und daß so, wie die Juden, wenn auch in veränderter Form, auch heute noch in allen Kirchen viele Menschen an hierarchischen und hochkirchlichen Idealen hängen, hinter denen sich ja doch nur weltliche Wünsche und irdischer Ehrgeiz verstecken. Ja, welcher Christ ist denn von vornherein von der einen oder von der anderen Art des Weltsinns so vollkommen frei, und wer überwindet sie so gänzlich, daß er nicht an seinen eigenen natürlichen Wünschen und Ansprüchen ans Leben die jüdische oder die heidnische Anschauung sich treu vergegenwärtigen könnte? Was aber diesem Weltsinn in seinen beiden Arten an der Lehre Jesu als die höchste Paradoxie erscheint, darin muß das Wesen der Weltanschauung Jesu liegen.

Als größte Thorheit gelten nun der menschlichen Weisheit aller Zeiten die Worte Jesu, die den bestimmtesten Anspruch erheben, das ganze Leben und Verhalten der Menschen so zu regeln, daß sie mit den natürlichen, egoistischen Impulsen unseres Lebens in den vollendetsten Widerspruch treten. Und dieselben sittlichen Ansprüche gereichen den Hierarchen jeder Religion und Confession zum höchsten Aergerniß, wenn sie ihnen gegenüber geltend gemacht werden. Diese Forderungen aber sind namentlich in folgenden Aussprüchen Jesu enthalten[1]): „Wer sein Leben retten will, der wird es verlieren, wer aber sein Leben verliert um meinet- und des Evangeliums willen, der wird es retten.“ (Mc. 8, 35 u. par.; Luc. 17, 33; Joh. 12, 25). „Ihr wisset, daß die als die Herrscher der Völker gelten, sie unterjochen, und ihre Großen sie vergewaltigen. Nicht also soll es bei euch sein: sondern wer groß sein will unter

¹) Ich citire nach der Uebersetzung von Weizsäcker.

euch, der soll euer Diener sein; und wer unter euch der erste sein will, der soll der Knecht von allen sein. Denn auch der Sohn des Menschen ist nicht gekommen sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und zu geben sein Leben als Lösegeld für viele (Mc. 10, 42—45 u. par.). Dazu kommen vor allem die Seligpreisungen nach Matthäus, namentlich die letzte, ferner die Worte Mt. 5, 43 ff.: Mc. 10, 31 u. par.; Mt. 18, 3 f. (vgl. Lc. 9, 48, besonders den letzten Theil des Verses); Mt. 11, 28 ff. Die Begründung dieses ganzen Gedankenkreises bietet Lc. 16, 15: τὸ ἐν ἀνθρώποις ὑψηλὸν βδέλυγμα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ.

Alle jene Worte fordern von dem Christen eine Lebenshaltung, wie sie mit jeder sonstigen Lebensführung in der Welt, mit jedem natürlichen Triebe der Seele, mit allen Weisungen der menschlichen Vernunft in diametralem Gegensatz steht. Sie sind schlechthin widervernünftig und paradox. So werden sie auch heute noch von Unzähligen empfunden, wenn auch nur wenige[1]) sich darüber klar sein mögen. Ja wir Christen selber, die wir von Jugend auf mit unserem Denken und Urtheilen an diese Weltanschauung gewöhnt sind, so daß wir sie vielmehr geradezu als die vernünftige ansehen, weichen doch in unserer praktischen Lebenshaltung immer wieder davon ab, und gerade die nicht am wenigsten, die für die Kirche äußerliche Rechte, Macht und Glanz und für sich selbst rechtlichen Einfluß oder eine Ehrenstellung in der Kirche suchen. Das wissen auch diejenigen, die heutzutage mit dem Christenthum überhaupt nichts mehr zu schaffen haben wollen. Viele von diesen kennen doch sehr genau das eigentliche Ideal, das in der christlichen Kirche gelten sollte. Daran messen sie auch diejenigen, die sich auf ihr Christenthum oder auf ihre Kirchlichkeit ganz besonders viel zu Gute thun. Sie selbst aber halten sich an

[1]) Vgl. z. B. Fr. Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, S. 63: „Die modernen Menschen mit ihrer Abstumpfung gegen alle christliche Nomenclatur, fühlen das Schauerlich-Superlativistische nicht mehr nach, das für einen antiken Geschmack in der Paradoxie der Formel ‚Gott am Kreuze‘ lag. Es hat bisher noch niemals und nirgendwo etwas gleich Furchtbares, Fragendes und Fragwürdiges gegeben, wie diese Formel: sie verhieß eine Umwerthung aller antiken Werthe.“

das Ideal nicht mehr gebunden, weil es ihnen als Thorheit [1]) gilt. So ist im Bereich der protestantischen Cultur selbst die Feststellung des christlichen Ideals noch eine quaestio facti. Und die Feinde des Christenthums haben dafür oft einen schärferen Blick, als andere, die in ihren eigenen Wünschen die Interessen der Kirche selber sehen. Aber die Geister scheiden sich, indem sie selbst persönlich zu dem Ideale Stellung nehmen. Hiermit beginnt die quaestio fidei. Zugleich damit treten neue Trennungen hervor. Damit haben wir es aber hier, bei der Feststellung des Thatbestandes, nicht mehr zu thun.

Blicken wir nun auf den ermittelten Kern der Weltanschauung Jesu selbst, so ist darin ein einheitliches und geschlossenes Lebensprincip gegeben. Dieses umfaßt die Liebe, die Demuth, die Geduld, und als ihrer aller Motiv das Vertrauen auf Gott. Auch schon vor Jesus ist im Alten Testament die Liebe, selbst die Feindesliebe (Prov. 25, 21 f.) gefordert worden, ebenso die Demuth, die Geduld und das Vertrauen zu Gott. Aber erst Christus hat alles dieses in seinem Leben im Zusammenhang bethätigt. Dadurch hat er diese verschiedenen Dinge zu einer inneren Einheit verschmolzen. Und diese Einheit spiegelt sich in seinen Worten und Reden wieder. In dem Besitz der Lebenshaltung, die dem christlichen Ideal entspricht, nimmt man die richtige Stellung zur Welt ein, die der Welt nicht verständlich ist. Man folgt zugleich darin dem Willen Gottes, indem man praktisch im Leben die göttliche Art zu urtheilen bethätigt. Denn was vor den Menschen für hoch gilt, das ist ein Greuel vor Gott.

Im Leben und im Tode Christi ist diese nach seiner Lehre von Gott gewollte Lebenshaltung wirklich und anschaulich. Des-

---

[1]) Vgl. Nietzsche a. a. O. S. 62: „Der christliche Glaube ist von Anbeginn Opferung: Opferung aller Freiheit, alles Stolzes, aller Selbstgewißheit des Geistes; zugleich Verknechtung und Selbstverhöhnung, Selbstverstümmelung. Es ist Grausamkeit und religiöser Phönicismus in diesem Glauben, der einem mürben, vielfachen und vielverwöhnten Gewissen zugemuthet wird: seine Voraussetzung ist, daß die Unterwerfung des Geistes unbeschreiblich wehe thut, daß die ganze Vergangenheit und Gewohnheit eines solchen Geistes sich gegen das Absurdissimum wehrt, als welches ihm der ‚Glaube' entgegentritt."

halb war der Tod Christi um der von ihm gelehrten Weltanschauung willen innerlich nothwendig. Hätte er sich diesem Schicksal entzogen, so schwebte seine Weltanschauung, wie sie das unbedingte Vertrauen zu Gott und die bis zum Verzicht auf das Leben aufopfernde Liebe fordert, in der Luft. So aber ist ihre Wahrheit begründet in seinem Tod als dem Erweis seiner Liebe und seiner Gottesgemeinschaft. Und ihre Kraft bewährt sie ebenfalls darin, sofern überhaupt Liebe Vertrauen weckt und Liebe entzündet, die dafür empfänglichen Herzen in ihren eigenen Bereich hineinzieht und sie zu gleicher Lebenshaltung befruchtet. Daher bestätigt der Tod Christi die innere Wahrheit der von ihm verkündigten Weltanschauung und damit die unzweifelhafte Echtheit der Worte, aus denen wir sie entnehmen konnten. Weil Jesus in dem Sinne, den diese Worte ausdrücken, den Tod ohne Murren auf sich genommen hat, kann auch nur er diese Aussprüche gethan und die in ihnen enthaltene Weltanschauung in die Welt eingeführt haben. Kein anderer kann sie ihm in den Mund gelegt haben. Denn wie sollte ein anderer dazu haben kommen können, außer etwa wenn er von Christi geduldigem Leiden und von seinem Tode als dem consequenten Abschluß eines nur in Liebesübung geführten Lebens gewußt hat? Dann aber hätte er Jesus nur den treuen Ausdruck für die Gesinnung geliehen, in der dieser selbst gelebt hat und gestorben ist. Wenn jedoch Christus, wie alle Menschen, von dem, was seine Seele erfüllte, auch zu reden vermochte, so ist auch anzunehmen, daß er dies wirklich gethan hat. Dann aber kann er nur in derselben Weise davon geredet haben, wie in jenen Worten. Sollten sie dennoch dafür gelten, daß ein anderer sie ihm in den Mund gelegt hätte, so würden wir nur eine sachliche Doublette haben. Was wäre aber mit einer solchen künstlichen Annahme gewonnen? Dann gesteht man doch besser gleich die Echtheit der Worte zu, die in Uebereinstimmung mit ihrer wirklichen Bewährung eine Weltanschauung enthalten, deren Neuheit in der inneren lebendigen Verbindung ihrer verschiedenen Theile besteht.

In dieser Weltanschauung Jesu ist nun ein weiterer Bestand von geschichtlich zuverlässigem Wissen gesichert, der unsere zuerst

erwähnte Kenntniß der nackten geschichtlichen Thatsachen aus dem Leben Christi ergänzt, nachdem er zunächst mit diesen in Uebereinstimmung und Wechselwirkung befunden worden ist. Allerdings ist damit noch nichts über den ursprünglichen Wortlaut der herbeigezogenen einzelnen Sprüche entschieden, deren Inhalt als zweifellos echt erkannt worden ist. Es fragt sich auch, ob in dieser Frage noch einmal ein vollständiges Einverständniß der competenten Gelehrten erreicht werden wird. Immerhin sind die Grundgedanken der Weltanschauung Jesu bestimmt genug ermittelt, um andersartige Gedanken auszuschließen. Und daran können etwaige Differenzen über den Wortlaut nichts ändern. Wenn also die Weltanschauung Jesu in den bisher ermittelten Punkten als bekannt gelten kann, so bietet sie weiter einen Maßstab dar, an welchem andere überlieferte Gedankengruppen Jesu, die sich mit den bereits erörterten berühren, als authentisch erkannt werden können.

In dieser Hinsicht zeigt sich nun weiter, daß die Weltanschauung Jesu neben ihrer Bedeutung als sittlichen Lebensprincips noch eine andere Seite hat. Sie setzt in der ihr entsprechenden Leistung den unmittelbaren Besitz eines übernatürlichen Gutes voraus, mit dem die höchsten Güter der Welt den Vergleich nicht aushalten (Mc. 8, 36 f.). Diejenigen, welche dem christlichen Ideal in ihrer Lebenshaltung genügen, werden von Jesus selig gepriesen, und ebenso schon diejenigen, die nur erst einen offenen Sinn für seine Verkündigung des göttlichen Willens (Mt. 13, 16 f.; Lc. 10, 23 f.) und damit eine Bedingung dafür haben, diesen auch zu erfüllen (Lc. 11, 28). Das Leben nach dem christlichen Ideal trägt seinen Lohn in sich. Denn der Lohn ist die Gotteskindschaft (Lc. 6, 35, vgl. Mt. 5, 9. 45). Gott aber wird auch schon in der Gegenwart als der Vater der Jünger Christi gedacht, die seinen Willen thun und auf ihn kindlich vertrauen (Mt. 6, 1. 4. 6. 8. 9. 18), denen er alles, dessen sie bedürfen (Mt. 6, 9. 32 f.), schon vor ihrer Bitte darum giebt, ja unendlich werthvolleres als dieses mittheilt (Mt. 7, 11; Lc. 11, 13; Mt. 13, 12), und die er auf's sorgsamste schützt, so daß sie nicht einmal mehr den Tod zu fürchten brauchen (Mt. 10, 28).

Diese Güter, deren zusammenfassender Ausdruck so gewiß in dem Begriffe Jesu von der Gotteskindschaft gesehen werden muß, als sie den Glauben voraussetzen, daß Gott Vater der Christen sei, stehen also mit dem sittlichen Ideale Jesu in Wechselbeziehung. Ist nun dieser Zusammenhang das Ganze der Weltanschauung Jesu gewesen, und hat er, indem er diese in seinem eigenen Leben und Sterben bethätigte, sie als den Willen Gottes offenbart, nach welchem auch seine Jünger dieselbe Stellung zum Leben sich aneignen und ausüben sollten, dann ist auch die Auffassung zutreffend, daß für ihn der Begriff des Gottesreiches keinen anderen, als diesen Inhalt gehabt hat. Und dann ist auch das Gottesreich in demselben Maße schon auf Erden gegenwärtig, in welchem Jesu Weltanschauung unter Menschen ein wirkliches Lebensprincip geworden ist. Hat aber Jesus das Reich Gottes wesentlich als zukünftige Größe gedacht, dann muß nicht nur die Gerechtigkeit, sondern auch die dieser correlate Gotteskindschaft in seinem Sinne als bloße Vorbereitung auf seine Wiederkunft oder als Mittel zu dem Zweck des zukünftigen Gottesreichs nachgewiesen werden können.

Dann ist aber nur ein doppeltes möglich. Entweder die gegenwärtige Gotteskindschaft und das zukünftige Gottesreich sind von Jesus als gleichartige Größen gedacht. In diesem Falle geht das Gottesreich mit innerer Nothwendigkeit aus der Gotteskindschaft hervor, und das jüngste Gericht ist nur der officielle Abschluß dieses Processes, also gleichbedeutend mit der συντέλεια τοῦ αἰῶνος (Mt. 13, 39 f. 49). Dann hat auch Jesus das Gottesreich selbst zugleich mit der Gotteskindschaft und in demselben Maße, wie diese, als eine Wirklichkeit in dem αἰὼν οὗτος gründen wollen und zu gründen gemeint. Oder Jesus hat sich die Gotteskindschaft und das Gottesreich als ungleichartige Größen gedacht. Dann hat jene ebenso wie die ihr correlate Gerechtigkeit als Mittel zu einem anderen Zweck für ihn geringeren Werth gehabt, als dieser Zweck selbst, nämlich als das eschatologische Gottesreich. Dasjenige, worin er seine Jünger hat lehren wollen den Inhalt und die Seligkeit ihres Kindesverhältnisses zu Gott zu sehen, der Besitz eines ewigen Gutes, in dem sie die Kraft gewinnen sollten,

ihm in Kreuze nachzufolgen, wäre also auch nach seiner Meinung nichts bleibendes gewesen, da es vielmehr dem neuen Gut des jüngsten Tages zu weichen haben sollte.

Nun wird gewiß Niemand die eschatologischen Vorstellungen, wie sie die Synoptiker als Gedanken Jesu überliefern, mit dieser Consequenz betonen wollen. Denn das hieße Jesus eine eudämonistische Lebensauffassung zuschreiben, wie sie durch seine ganze Sittenlehre einfach ausgeschlossen ist. Dann folgt aber auch aus der Ablehnung einer solchen Consequenz, daß die eschatologischen Vorstellungen für Jesus keine wesentliche Bedeutung gehabt haben, und daß, wenn sie ihm nicht überhaupt erst von den Jüngern nachträglich und irrthümlich in den Mund gelegt worden sind, sie jedenfalls keinerlei durchschlagenden Einfluß auf seine Gedankenbildung geübt haben. Vielmehr können sie angesichts der im Leben und im Tode vertretenen Weltanschauung Jesu von ihm nur beibehalten worden sein, weil er sie nicht als ein Hinderniß seiner eigentlichen Lebensaufgabe erkannte und darum auch keine Veranlassung hatte, sie derjenigen Kritik zu unterziehen, zu der seine Weltanschauung, wie nichts anderes, die Mittel enthält. Ob Jesus freilich solche Veranlassungen durchaus gefehlt haben, darauf kann hier nicht eingegangen werden, wie ja überhaupt die neuerdings so lebhaft erörterte Frage nach der Eschatologie im Gedankenkreise Jesu noch längst nicht spruchreif ist[1]). Die Weltanschauung Jesu selber wird jedenfalls nicht dadurch berührt, daß er möglicherweise thatsächlich das Ende der Welt in nächster zeitlicher Nähe erwartet hat.

Wenn es nun der neutestamentlichen Geschichtsforschung anheimgestellt bleiben muß, ob sie bei der von manchen ihrer Vertreter[2]) geforderten Kritik nach inneren Gründen von dem, was als Weltanschauung Jesu bestimmt worden ist, Gebrauch machen kann, so sind die bisherigen Ergebnisse jedenfalls geeignet in der systematischen Theologie zur Geltung gebracht zu werden. Die

[1]) Vgl. Gunkel, Theologische Literaturzeitung, 1893, S. 44f.

[2]) Haupt a. a. O. S. 720. Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judenthum. 1892. S. 3.

Anwendung in der Ethik[1]) ist verhältnißmäßig einfach, wenn man sich erst einmal klar gemacht hat, daß Jesus die Selbstaufopferung und den Verzicht auf irdische Güter nicht als asketischen Selbstzweck, sondern als Mittel im Dienste der Liebe gewollt hat, und daß er selbst nach Matth. 11, 19; Lc. 7, 34 kein Asket gewesen ist, weil er die natürlichen Lebensbedingungen an sich als indifferent (Matth. 6, 32) und nur ihren Mißbrauch als Sünde betrachtet (Marc. 7, 18ff.).

Complicirter sind die Erwägungen, die durch die Frage nahe gelegt werden, wie in der Dogmatik die Weltanschauung Jesu verwerthet werden soll. Wir kommen damit auf die Erörterungen über den christlichen Glauben zurück. Wer dessen Wesen wirklich begriffen hat, der wird nicht mehr in Versuchung sein, die Dogmatik als systematische Harmonistik der überlieferten Dogmen oder

[1]) Näher auf die Fragen ethischer Art einzugehen, liegt nicht im Bereich des gegenwärtigen Themas. Nur zwei Bemerkungen seien gestattet. Bousset's Einwendungen gegen den Gedanken von der „Arbeit im Reiche Gottes" (a. a. O. S. 77) setzen voraus, daß diese Arbeit als Culturarbeit im landläufigen Sinne gemeint werde (S. 74). Welcher theologische Ethiker vertritt aber eine solche Ansicht? Wenn doch vielmehr allgemein die christliche Liebe als Princip der Ethik behauptet wird, so ist die sog. Cultur, soweit sie überhaupt gelten gelassen wird, nur als Mittel im Dienste dieser Liebe gemeint. Das ist aber im Christenthum ebenso berechtigt und relativ nothwendig, wie Essen und Trinken (Marc. 7, 18f.). Soweit dagegen die Cultur widerchristlich ist, weil sie der Gesinnung und den Zwecken der Liebe widerspricht, wird sie kein Theologe in Schutz nehmen, sondern vielmehr lediglich als Object der Bekämpfung erachten. Was Bousset ferner über Christi Berufslosigkeit sagt (S. 74, 76), trifft nur in formeller Beziehung scheinbar zu. Denn in der Ethik pflegt man allerdings neben anderen Berufen nicht auch den des Religionsstifters zu nennen, weil die Ethik die bestehende Religion voraussetzt, und innerhalb dieser für keine neuen Religionsstifter Platz ist, also auch keine Regeln für einen solchen aufgestellt werden können. Materiell hat aber jeder Christ im Grunde nur einen Beruf, in der Nachahmung Christi die Nächstenliebe zu üben. Und dies kann allerdings nur in den Formen irgend eines bürgerlichen Berufs geschehen, weil jeder Inhalt eine Form haben muß, und weil das gemeinschaftliche Leben, in dem allein die Liebe zusammenhängend und dauernd geübt werden kann, ohne Gliederung und Ordnung nicht würde bestehen können.

als einen Lehrbegriff zu fassen, dessen Sätze gegen den persönlichen Glauben indifferent sind. Vielmehr muß dieser in einer Dogmatik, die wirklich praktisch brauchbar sein soll, unverkürzt zu seinem vollen Rechte kommen. Insofern hat die Dogmatik überhaupt das Christenthum als eine in der Praxis des Lebens sich bewährende Gesammtanschauung der Welt und des Lebens unter dem leitenden Gedanken des in Christus offenbaren Gottes in der Weise darzustellen, daß es den jeweiligen Angehörigen einer bestimmten kirchlichen Gemeinschaft im Ganzen und im Einzelnen verständlich wird. Eine Dogmatik, die dieser Aufgabe nicht gerecht wird, und die vielmehr durch Pflege einer fides historica empfänglichen und gläubigen Gemüthern die Anschauung der göttlichen Liebe in Christus verhüllt und versperrt, dient nicht der Förderung des wirklichen Christenthums. Die Form der dogmatischen Aussagen sind nun wissenschaftliche Sätze, ihr Inhalt ist der christliche Glaube in den mannigfaltigen Beziehungen zu seinen Objecten. Diese Beziehungen sind nur in der Form von religiösen Vorstellungen zu vergegenwärtigen, die dem Inhalt des Glaubens als Ausdruck dienen. Der Glaube selbst setzt aber als seinen Grund die Offenbarung der Liebe Gottes in Christus voraus, wie sie sich durch die Verkündigung des Evangeliums in der Gemeinde jedem Gläubigen nach wie vor erschließt. Dieser Offenbarungsinhalt ist nun, wie wir schon gesehen haben, überall identisch. Nur die Formen, in denen er angeschaut wird, die Vorstellungen, die ihn zum Ausdruck bringen, sind mehr oder weniger verschieden. Mit diesen Vorstellungen hat es aber direct die Dogmatik zu thun. Sie sind der gegebene Stoff, den sie zu sichten und zu ordnen und im Ganzen und Einzelnen in den richtigen Zusammenhang zu bringen hat, um so die einheitliche Weltanschauung herzustellen, als welche sie das Christenthum den Zeitgenossen darzulegen hat.

Von Glaubensvorstellungen ist uns bekanntlich eine reichliche Menge überliefert. Zum großen Theil schließen sie sich gegenseitig aus. Der Grund dafür liegt in den verschiedenen Bedingungen persönlicher und zeitgeschichtlicher Art, unter denen die christliche Vorstellungsweise in verschiedenen Zeitaltern sich gebildet hat. Wenn nun alles, was in dieser Weise nach und nach zum

Dogma geworden ist, von der Dogmatik für verbindlich erklärt werden sollte, so würde vieles von diesen Vorstellungen nicht mehr der zutreffende Ausdruck des persönlichen Glaubens sein, zu dem die Christen in unserer Zeit gelangen. Dann ist aber nur ein Doppeltes möglich. Entweder wird der ganze Vorstellungsstoff des Dogmas dennoch beibehalten. Dann wird die Dogmatik zur künstlichen Harmonistik, und der Glaube, soweit ihm eine ihm innerlich fremd gewordene Vorstellungswelt auferlegt wird, zur fides historica an diese Dogmen. Oder der lebendige persönliche Glaube wird als das Maß der Vorstellungen anerkannt, in denen sein Inhalt seinen zutreffenden Ausdruck findet. Dann kommt es dahin, daß die Vorstellungen, die nicht mehr mit innerer Wahrhaftigkeit angeeignet werden können, aufhören, ein äußerlicher Zwang zu sein, dem sich ohne Ueberzeugung unterzuordnen weder religiösen noch sittlichen Werth hat. Damit verlieren indessen diese in früheren Zeiten gleichfalls durch persönlichen Glauben getragenen Vorstellungen nicht überhaupt ihren Werth. Sie bleiben Zeugnisse und Denkmäler für die Art und Weise, in welcher vergangene Geschlechter die Offenbarung aufgefaßt und angeschaut haben, und die uns schon deshalb ehrwürdig sein müssen, weil sie einst Mittel waren, den Inhalt der Offenbarung in wirksamer Weise fortzupflanzen. Um deswillen gebührt ihnen die Pietät, in der eine geschichtliche Gemeinschaft ihre eigene Vergangenheit ehrt, und ohne die sie den Boden verlieren würde, auf dem sie selbst erwachsen ist.

Wenn aber der lebendige persönliche Glaube das Maß der Vorstellungen sein soll, in denen er seinen homogenen, überzeugungsfreudigen Ausdruck findet, dann ist wieder eine doppelte Möglichkeit vorhanden. Entweder der Glaube des Dogmatikers mitsammt den Vorstellungen, in denen er die Offenbarung anschaut, ist der Erkenntnißgrund der Dogmatik, in der nun diese innerlich allerdings sehr wohl mit einander übereinstimmenden Vorstellungen in ein System gebracht werden. Dann ist aber keine Sicherheit vorhanden, daß dieses System auch für andere Menschen überzeugend ist. Denn deren etwa abweichende Vorstellungen schließen sich in demselben Maße mit den parallelen Gedanken

jenes Dogmatikers aus. Oder es kann als Erkenntnißgrund der gesuchten dogmatischen Ergebnisse ein Complex objectiver geschichtlicher Thatsachen genommen werden, die, weil sie keinem Zweifel des Dogmatikers ausgesetzt sind, auch die Vorstellungen bedingen und regeln werden, in denen sein Glaube einen zutreffenden Ausdruck findet, und die ferner, weil sie auch bei anderen Gläubigen keine historischen Zweifel mehr zulassen, geeignet sind, als Grundlage eines dogmatischen Systems zu dienen, das von vornherein nicht nur den Anspruch auf blos individuelle Geltung hat.

Nun haben wir zwar nicht entfernt das Problem des geschichtlichen Christus in seinem ganzen Umfange zu lösen vermocht. Wohl aber haben wir die Weltanschauung Jesu in der Weise aus dem Neuen Testament erheben können, daß wenigstens ihre Grundzüge als geschichtlich sicheres Wissen gelten dürfen. So gering indessen auch die hiermit gegebenen Vorstellungen von Christus im Vergleich mit der ganzen christlichen Ueberlieferung erscheinen mögen, so ist doch einmal hervorzuheben, daß, was die Weltanschauung Jesu besagt, von Anfang an im Christenthum als sittliche Forderung geltend gemacht worden ist, und daß es genügt, um daraus eine alle Lebensverhältnisse beherrschende Ethik abzuleiten. Ferner besitzt derjenige Theologe, der diese Sittlichkeit als das Gesetz seines eigenen Gewissens anerkennt und zu erfüllen bestrebt ist, weil ihm die vollkommene Bewährung dieses Lebensideals durch Christus zur Offenbarung der auch auf ihn gerichteten göttlichen Liebe geworden ist, ein zutreffendes Kriterium, nach dem er den überlieferten christlichen Vorstellungsstoff beurtheilen, sichten und ordnen kann. Denn einerseits schließt die Weltanschauung Jesu die geschichtlich sicheren Züge seines Lebensbildes in sich. Deshalb kann sie als objectiver Maßstab für das Urtheil über die überlieferten Vorstellungen von Christus dienen. Andererseits bedingt die Weltanschauung Jesu, sofern ein Christ sie sich angeeignet hat und ausübt, die Früchte, aus denen man auf seinen richtigen Glauben zurückschließen muß. Nimmt also ein Theologe eine Lebenshaltung ein, die der Weltanschauung Jesu entspricht, so deckt sich damit sein eigener Glaube, und nun erst wird es völlig klar, wie dieser mit Recht als das Mittel hat behauptet

werden können (s. o. S. 407), durch das man allein zu einem homogenen Verständniß des Werks und der Person Jesu befähigt wird.

Hierauf kommt es aber vor allem in der Dogmatik an. Denn Christus ist insofern der eigentliche Gegenstand der dogmatischen Erkenntniß, als alle religiösen Vorstellungen, die durch diese geordnet und geregelt werden sollen, nur der Ausdruck des geistigen Besitzes sind, den die Gläubigen der in Christus offenbaren Liebe Gottes verdanken. Also werden die richtigen religiösen Vorstellungen sich ergeben, wenn als ihre Grundlage Christus in seinem eigentlichen Wesen erfaßt worden ist. Als Wesen eines Dinges begreift nun überhaupt jede Wissenschaft das immanente Gesetz seiner besonderen Wirkungsweise. In diesem Sinne ist aber für die Dogmatik die Weltanschauung Jesu das immanente Gesetz seines Lebens und der von ihm herrührenden eigenthümlichen Wirkungen.

Daher muß die Weltanschauung Jesu vor allem für die dogmatische Christologie in ihrer ganzen Tragweite zur Geltung kommen. Sie besagt aber, daß die in der Demuth unmittelbar anschauliche Hoheit, die in der Geduld unmittelbar geübte Weltherrschaft, die in der dienenden und aufopfernden Liebe unmittelbar bewiesene Königsstellung, das im freiwilligen Tode unmittelbar bewährte Gottesleben die qualitativ überweltlichen Kriterien des göttlichen Wesens sind, welche den Heiden als Thorheit und den Juden als Aergerniß erscheinen, den Christen aber im Glauben nicht blos erkennbare Wahrheit, sondern Gotteskraft und Gottesweisheit sind. Andere Merkmale der Gottheit sind uns durch die Weltanschauung Jesu überhaupt nicht gegeben. Da wir diese aber haben, so bekennen wir den verachteten und gekreuzigten Jesus als unsern Herrn und Gott, als den in seiner Gesinnung, in seinem Reden und Thun durchaus gleichartigen Offenbarer Gottes des Vaters.

Darauf legen wir gar kein Gewicht, daß Christus Mensch oder gar bloßer Mensch gewesen ist, als ob wir durch eine unseren Gegnern blasphemisch erscheinende Subtraction sein angeblich aus zwei heterogenen Naturpotenzen zusammengesetztes Wesen verkürzen wollten. Denn schon die Fragestellung der Zweinaturenlehre mit ihrem gar nicht in erster Linie religiösen, sondern viel-

mehr speculativen Problem lehnen wir aus unserem durch Jesu Weltanschauung beherrschten religiösen Interesse ab. Indem wir aber vielmehr auf Jesu offenbares eigenthümliches Wesen zurückgehen, verfahren wir auch allein methodisch wissenschaftlich. Also nicht daß Jesus überhaupt Mensch gewesen ist, sondern vielmehr darauf kommt uns alles an, daß er gerade der niedrigste, der verachtetste, der demüthigste Mensch und aller anderen Diener gewesen ist, daß er gehaßt, verfolgt, befeindet; von einem Jünger verrathen und verkauft; als Gotteslästerer verurtheilt, angespieen, mit Fäusten und Stöcken geschlagen; selbst von dem Schüler, den er am meisten von allen ausgezeichnet hatte, verleugnet; verspottet, mit dem Purpur und der Dornenkrone verhöhnt; gelästert, gekreuzigt, von seinen Leidensgenossen geschmäht (Mc. 15, 32); und nur von ferne angstvoll von den treuen Frauen betrauert, so vollständig, wie nie ein anderer Märtyrer von aller Welt und allen Menschen verlassen und preisgegeben, hülflos verschieden ist. Daß er aber in allen diesen Erfahrungen nicht nur ungebeugt, sondern voll vergebender Liebe gegen seine Mörder und in ungebrochener innerer Gemeinschaft mit seinem Gott und Vater gestorben ist, darin sehen wir unmittelbar die Gottheit Christi, wie sie in allen diesen unbestreitbaren Thatsachen sich uns offenbart. Das können wir, weil wir in Jesu Weltanschauung das einzige, untrügliche Mittel haben, Göttliches und Weltliches zu unterscheiden. Das müssen wir, weil wir, ohne diese Weltanschauung uns selbst zu eigen zu machen, überhaupt nur zu Gedanken von Gott gelangen könnten, wie sie auch Heiden und Juden nicht unerreichbar sind. Dann aber sind solche Gedanken auch diesen nicht mehr nothwendig ein Aergerniß und eine Thorheit.

Darum ist das Skandalon des Kreuzes der Eckstein, den die Bauleute verworfen haben, der Stein des Anstoßes und der Fels des Aergernisses. Es ist das Zeichen der tiefsten Niedrigkeit und eben darin der höchsten göttlichen Herrlichkeit, das Denkmal der vollkommenen in freiwilligem Tode bewährten göttlichen Liebe, der Thatbeweis dafür, daß, was vor den Menschen hoch ist, vor Gott als Greuel gilt. Und soll nun mit der Weltanschauung, deren unvergängliches Kennzeichen das Skandalon des Kreuzes ist, nicht

in dem ganzen Bereich des Christenthumes Ernst gemacht werden? Und sollen wir wirklich nicht mehr mit Luther eine theologia crucis statt einer theologia gloriae vertreten dürfen? Dann aber liegt in der Weltanschauung Jesu das untrügliche Urtheil über alle Erscheinungen des christlichen Lebens und der kirchlichen Ueberlieferung. Welche Gedanken an dem Prüfstein des Kreuzes sich erproben lassen, in denen kann auch der wahre Glaube seinen echten Ausdruck finden; welche aber in dieser Probe nicht Bestand behalten, die werden eben damit als Ausdruck nicht des Glaubens, sondern irdischer, menschlicher Regungen und Wünsche erwiesen. So sind alle sinnlichen Zukunftshoffnungen, für die man im Christenthum eine Stätte der Pflege sucht, alle metaphysischen Speculationen, die dazu dienen, das Skandalon des Kreuzes zu mildern, alle hierarchischen Satzungen, die eine fides historica oder eine fides implicita als Mittel für kirchliche Herrschaftszwecke fordern, abzuthun und zu verwerfen, und sofern solche weltliche Gelüste ihren Ausdruck in Glaubensvorstellungen finden, sind diese unbedenklich für Irrthum zu erklären und nachdrücklich als Irrthum zu bekämpfen. Andererseits dehnt sich der Glaube des einzelnen Frommen, der in Jesu Weltanschauung heimisch wird, zu ferneren Hoffnungen und Urtheilen aus, die nicht selbst unmittelbar in jenem gemeinsamen Grunde des Christenthums enthalten sind, die aber doch für den, der sie hegt, ein treuer Ausdruck seines Glaubens und ein wirksamer Antrieb zum Gottvertrauen und zur Nächstenliebe werden können. Diese religiösen Vorstellungen sind es, die Herrmann von denen des grundlegenden Christusbildes unterscheidet. Und wenn auch wohl niemals, wie schon gezeigt ist, die Linie, die beide Arten der frommen Vorstellung von einander trennt, für die einzelnen Fälle des persönlichen Christenglaubens mit Sicherheit wird gezogen werden können, so bietet nun die Weltanschauung Jesu der Dogmatik die Mittel dar, in der Theorie wenigstens den Unterschied festzustellen. Daraus ergiebt sich aber die Folgerung für die Praxis, daß die Glaubensgedanken, wie sie etwa bestimmte Urtheile über die Art und Weise der Auferstehung Christi, oder über die Art und Weise seiner Geburt, oder über andere Dinge mit sich führen, worüber sich auf historischem Wege niemals

etwas sicheres wird ermitteln lassen, als individuell berechtigt, aber niemals als allgemein verpflichtend anerkannt werden dürfen.

Daß diese Praxis in der protestantischen Kirche zum öffentlichen Grundsatz werde, das muß um der Weltanschauung Jesu und um des wahren persönlichen Glaubens willen so lange unermüdlich gefordert werden, bis ihre Geltung offen zugestanden worden ist. Sollte man sich aber wirklich mit Erfolg gegen diese Forderung sträuben, so wird auf der einen Seite, in den Kreisen der sog. „Gläubigkeit" und „Kirchlichkeit", eine fides historica gezüchtet werden, die den Neid der Römischen erregen, und durch die der bei den Orthodoxen wirklich vorhandene Glaube des Herzens nur immer mehr noch überwuchert werden könnte. Zugleich werden viele Geistliche zur Heuchelei verführt werden, indem sie durch äußeren Zwang veranlaßt werden, im Sinne der fides historica Glaubensgedanken öffentlich zu vertreten, die ihnen selbst innerlich fremd sind. Auf der anderen Seite werden die der Kirche fremd gewordenen gläubigen oder empfänglichen Menschen nur immer weiter noch abgestoßen werden, weil ihr Wahrheitssinn sich gegen eine fides historica auflehnt, die ihnen nicht nur werthlos, sondern sittlich verwerflich erscheinen muß. Für diese Nothlage hat man freilich in den „kirchlichen" Parteien kein Herz, da man so kleingläubig ist, nur „Unglauben" da zu sehen, wo gläubige Gemüther in ehrlichem Kampf mit geschichtlichen Zweifeln zu ringen haben. Uns Theologen aber, die wir uns dem widersetzen, daß solche Zustände unter uns weiter einreißen, möchte man nach dem Vorbild der römischen Praxis am liebsten gleich alle aus der evangelischen Kirche hinausweisen, weil wir uns einmal nicht vergewaltigen lassen. Gesetzt nun, alle jene hochkirchlichen Bestrebungen und Wünsche gingen in Erfüllung, so triebe der degenerirende Protestantismus mit vollen Segeln rettungslos in den Hafen der alleinseligmachenden katholischen Kirche. Daß aber diese Aussicht nicht zur Wirklichkeit werde, dahin mögen alle die mit ihrer ganzen Kraft wirken, die wissen, was der wahre Glaube ist, und die noch Werth darauf legen, daß das protestantische Christenthum den Anspruch auf die Freiheit von hierarchischen Menschensatzungen als ein unveräußerliches Erbe in sich birgt.

Der evangelische Glaube und die kirchliche Ueberlieferung.

Von

D. Julius Kaftan.

1.

Wie verhalten sich der evangelische Glaube und die kirchliche Lehrüberlieferung zu einander? — das ist, auf den Grund gesehen, die Frage, um die sich die Verhandlungen und Streitigkeiten des letzten Jahres gedreht haben. Die verschiedene Beantwortung dieser Frage scheidet diejenigen, die darin das Wort genommen, in zwei Gruppen oder Parteien. Hier liegt der eigentliche Streitpunkt.

Die Frage ist freilich nicht neu. Sie steht auf der Tagesordnung, seitdem die Theologie Ritschl's auf weitere Kreise Einfluß zu üben begonnen hat. Nämlich in der Fassung, in der sie uns heute vorschwebt, so daß von der einen Seite die wesentliche Einheit und Zusammengehörigkeit des evangelischen Glaubens mit der kirchlichen Lehrüberlieferung, von der anderen Seite das Auseinandergehen und der relative Widerspruch beider behauptet wird, in dieser Fassung ist sie durch Ritschl's Theologie auf die Tagesordnung gesetzt worden.

Man braucht nur einen vergleichenden Blick auf Biedermann's Dogmatik zu werfen, um das Neue in der jetzt gegebenen Lage zu erkennen. Biedermann weiß sich auf seinem durch die Philosophie Hegel's bedingten Standpunkt mit der kirchlichen Ueberlieferung einig. Nothwendig hat sich diese so entwickelt, wie sie jetzt vorliegt. Sie ist der adäquate Ausdruck des christlichen und auch des evangelischen Bewußtseins, nur eben auf dem Boden

der Vorstellung. Aber dies ist der natürliche Boden der Religion und des religiösen Bewußtseins. Es ist daher auch gegen die Form der kirchlichen Lehre nicht viel einzuwenden, wenigstens in der Praxis nicht. Nur muß vorbehalten werden, daß die Theologie, die Dogmatik die in diesen Vorstellungsformen zum Ausdruck gebrachte Wahrheit genau feststellt und nun auch gedankenmäßig entwickelt. Alle Widersprüche der Kirchenlehre, alle Schwierigkeiten, die sich in ihr für das theologische Denken ergeben, beruhen darauf, daß die Vorstellung zwar die natürliche Form des religiösen Bewußtseins oder des frommen Glaubens ist aber nicht der adäquate Ausdruck der Wahrheit, wie sie sich dem erkennenden Geist darstellt.

Dieser Satz von dem Unterschied der Vorstellung und des Gedankens ist der springende Punkt in der Theologie Biedermann's und derer, die ihm folgen oder verwandt sind. Er ist der Hauptschlüssel, der alle Schlösser schließt, d. h. alle Schwierigkeiten überwindet und alle Probleme bereinigt. Er bedingt zugleich die Stellung, die man auf dem Boden dieser Theologie zur kirchlichen Lehrüberlieferung einnimmt, daß man nämlich ihren religiösen Gehalt anzuerkennen und nur ihre wissenschaftliche Form, sofern sie in dieser der adäquate Ausdruck der christlichen Wahrheit sein will, zu verwerfen erklärt. Insbesondere weiß man auf diesem Standpunkt nichts von einem Unterschied zwischen der kirchlichen Lehrüberlieferung und dem evangelischen Glauben, sondern der Glaube der Reformatoren und ihrer Kirche ist nichts als ein homogenes Glied der kirchlichen Ueberlieferung: bewegt er sich doch mit ihr auf demselben Boden der Vorstellung und des vorstellungsmäßigen Denkens. An der eigenen Stellung hebt man weniger ihren evangelischen als ihren protestantischen Charakter hervor. Denn aus ihm wird das Recht abgeleitet, zur gesammten kirchlichen Ueberlieferung bei relativer Anerkennung eine kritische Stellung einzunehmen.

Um des Vergleichs willen habe ich auf diese theologische Richtung, die in Biedermann ihren hervorragendsten Vertreter hatte, hingewiesen. Aus dem Vergleich ergiebt sich, daß die Kontroverse, die heute die Gemüther beschäftigt und länger schon

im Mittelpunkt des theologischen Interesses steht, gänzlich anderer Art und wesentlich etwas Neues ist. Unter den Theologen, die man als „Ritschlianer" bezeichnet, ist meines Wissens kein einziger, auf den, um es kurz so auszudrücken, Biedermann'sche Gedanken gewirkt hätten. Im Gegentheil, die Ueberzeugung, daß dieser Weg weder wissenschaftlich haltbar sei, noch dem Glauben und der Kirche diene, das Streben, dieser als Abweg erkannten Richtung gegenüber eine haltbare Stellung zu gewinnen, ist in ihrer theologischen Entwicklung ein zwar keineswegs entscheidendes aber doch mitwirkendes Moment gewesen. Wenigstens ist es mir so ergangen. Und das hat seinen guten Grund in der Sache.

Die orthodoxe und die Hegel'sche Richtung haben am Rationalismus einen gemeinsamen Gegensatz. Beide sind in diesem Gegensatz aufgekommen. Romantische Elemente haben, wenn auch auf sehr verschiedene Weise, in beiden gewirkt. Wir jüngeren aber, die wir weiterhin in die Aufgabe eintraten, den christlichen Glauben im Sinne der Reformation wissenschaftlich zu vertheidigen und zu vertreten, erkannten es als nothwendig, auch um dieses Zwecks willen eine andere Stellung zur kirchlichen Lehrüberlieferung einzunehmen als die orthodoxen Theologen, aus deren Mitte wir kamen. Jene, wie es auch uns schien, irreführende Richtung hat in der kirchlichen Lehrüberlieferung gewisse Anhaltspunkte, wie das die Verwandtschaft der Hegel'schen und der neuplatonischen Philosophie mit sich bringt. Eben das sind aber die Elemente dieser Ueberlieferung, die nicht aus der göttlichen Offenbarung stammen, an welche auch die Reformation das ihr geschenkte Verständniß des christlichen Glaubens nicht angeknüpft hat. Es wird also für die Kirche der heiligen Schrift und der Reformation keinen Verlust, sondern Gewinn bedeuten, wenn sie sich mit diesen Elementen der Ueberlieferung nun auch theologisch auseinandersetzt. Wir danken es Ritschl, daß er uns auf diesem Weg ein Führer geworden ist.

So wenig also ist die hier zu besprechende theologische Kontroverse mit jener älteren identisch, daß der Gegensatz zur früher herrschenden Hegel'schen Denkweise eine der geschichtlichen Bedingungen ist, unter denen sie entstanden ist. Natürlich kommen

noch andere Bedingungen in Betracht, vor allem ein genaueres geschichtliches Verständniß der Schrift und des Dogmas, genauer als die doch recht oben hin fahrende Hegel'sche Konstruktion aufkommen läßt. Ja, vielleicht ist dies das wichtigste von allem. Aber davon rede ich jetzt nicht. Es handelt sich hier nur darum zu zeigen, daß die gegenwärtige Kontroverse etwas Neues ist und worin das besteht, was sie unterscheidet.

Das, was sie unterscheidet, ist nichts anderes, als worin ihr springender Punkt liegt. Das ist aber die Gegenüberstellung des evangelischen Glaubens gegen die kirchliche Lehrüberlieferung. Nämlich diese Gegenüberstellung charakterisirt die eine Seite oder theologische Partei, während die andere im Gegensatz dazu durch die Zusammenfassung von beidem charakterisirt wird. Recht oder Unrecht in dieser Frage ist das, worum es sich vor allem handelt. Eben das aber ist ein gänzlich anderer Gesichtspunkt als die vormals bestimmenden. Die jetzt mit einander streiten, haben sich aus der einen, der orthodoxen Seite des früheren Gegensatzes entwickelt. Diejenigen Theologen, die man im engeren Sinn die „liberalen" nennt, und deren Ausgangspunkte in der Hegel'schen Richtung liegen, stehen bei dieser Kontroverse seitab. Ja, es kommt vor, daß sie sich für die orthodoxe Richtung aussprechen und ihr die Bruderhand entgegenstrecken, was dann freilich verlorene Liebesmüh zu sein pflegt. So seltsam verschlingen sich die Fäden in der geschichtlichen Entwicklung.

Eine Zeit lang war der Streitpunkt so formulirt, ob die Metaphysik in der Theologie zu verwenden sei oder nicht. Die Elemente der kirchlichen Ueberlieferung, die eine so verschiedene Beurtheilung finden, den einen als Fundament des Glaubens, den anderen als ein fremder Einschlag erscheinen, mit dem sich der evangelische Glaube nicht verträgt, sind nämlich in der Gedankenbildung entstanden, in welcher die philosophische Entwicklung des Alterthums sich auf dem Boden der Kirche fortgesetzt hat. Es konnte daher als zutreffend erscheinen, die Frage so zu formuliren, ob Metaphysik, d. h. ob eine derartige philosophische Spekulation über die Glaubensobjekte bei der Darlegung der christlichen Wahrheit mitzuwirken habe. Zugleich lag darin eine Anknüpfung an

die Tendenz Schleiermacher's, den christlichen Glauben von der Philosophie unabhängig zu machen und ihn in der Theologie auf eigene Füße zu stellen. Auch war damit fixirt, daß ein Unterschied der allgemeinen Denkweise an dem Gegensatz betheiligt sei. Endlich durfte man hoffen, dadurch hinlänglich zum Ausdruck gebracht zu haben, daß es sich in keiner Weise darum handle, den Glauben der Väter in Frage zu stellen, sondern lediglich um eine Veränderung der theologischen Betrachtungsweise, wie sie unbeschadet der Einheit des Glaubens je und je sich geltend macht. Aus allen diesen Gründen konnte jene Formulirung als zutreffend erscheinen.

Sie hat sich jedoch als irreführend erwiesen. Schon das Wort „Metaphysik" ist nicht geeignet, zur Verdeutlichung zu dienen, da es keinen eindeutigen Sinn hat und thatsächlich in sehr verschiedener Weise gebraucht wird. Nimmt man die Verwerthung der Metaphysik in der Theologie z. B. in dem Sinn, daß wir uns die Gegenstände des christlichen Glaubens im Zusammenhang einer kosmologischen Spekulation verständlich zu machen haben, so wüßte ich nicht, was entschiedener zu verwerfen wäre als dies. Versteht man dagegen die Metaphysik und deren Befürwortung in der Theologie dahin, daß wir es im Glauben (und folglich auch in der Theologie) nicht bloß mit subjektiven Bewußtseinszuständen und „religiöser Beurtheilung", sondern mit ewigen übersinnlichen Realitäten zu thun haben, die schließlich alles Wirkliche tragen und bedingen, ohne deren Verständniß es daher auch kein wahres Verständniß des Wirklichen giebt, so würde ich denen zustimmen, die die Verneinung der Metaphysik in der Theologie für eine Entleerung des Glaubens erklären. In beiderlei Sinn aber hat man es verstanden und kann man es allenfalls verstehen. Das Wort ist eben zufällig entstanden und hat einen mehrdeutigen Sinn. Man kann und soll es daher in wichtiger Sache nicht zur Erklärung gebrauchen, da es jedes Mal selber erst der Erklärung bedarf.

Ebenso ist es doch ein falscher Schein, wenn jene Formulirung den Gedanken nahe legt, es handle sich nur um eine Frage der theologischen Methode. Freilich hängt ja das Urtheil

über den fraglichen Punkt auch damit zusammen, was der einzelne für allgemeine Anschauungen oder philosophische Voraussetzungen mit daran heranbringt. Aber das eigentlich Entscheidende ist das doch nicht. Wäre es das und handelte es sich wirklich nur um eine Frage der theologischen Methode, dann käme der ganzen Kontroverse gar nicht die Tragweite zu, die ihr doch nach der Hitze des Streits zu urtheilen beigelegt werden muß. Denn so wichtig die Methode in einer Wissenschaft ist, weil sie über die Fragestellung entscheidet, so ist sie doch etwas, was dem Wechsel unterliegt, und worum sich Niemand allzu sehr ereifern würde. In den sogen. exakten Wissenschaften ist die Geschichte der Methode vielfach die Geschichte des Fortschritts dieser Wissenschaften. Von der Theologie, d. h. von der Dogmatik wird man das so wenig wie von der Philosophie behaupten wollen. Also dürfte auch kein zu großes Gewicht darauf gelegt werden. In Wahrheit aber greift die Kontroverse viel tiefer. Auch deßhalb war jene Formulirung, nach der es sich lediglich um die Metaphysik in der Theologie handeln sollte, keine zutreffende.

Es würde mir daher als zweckdienlich erscheinen, wenn man sich allerseits entschließen wollte, das Wort „Metaphysik" thunlichst aus dem Spiel zu lassen. Ich selbst habe früher sehr eifrig die Beseitigung der Metaphysik aus der Theologie befürwortet, habe aber dann in meinem Buch über die Wahrheit der christlichen Religion das Wort „Metaphysik" überhaupt nur referirend gebraucht. Worte sind dazu da, um bei der Mittheilung der Gedanken thunlichst denselben geistigen Zustand in dem Empfänger hervorzurufen, den der Mittheilende in sich selbst findet. Erweisen sie sich als untauglich hierfür, so sind sie überhaupt zu beseitigen. Viel richtiger scheint mir die eben beiläufig erwähnte Formulirung zu sein, daß es sich fragt, ob wir uns der Wirklichkeit der Objekte unseres Glaubens mittelst kosmologischer Spekulation zu vergewissern haben, oder ob das etwas ist, was dem christlichen, insbesondere dem evangelischen Glauben nicht entspricht. Wenigstens ist es meines Bedünkens dies, was alle diejenigen haben verneinen wollen, die die Metaphysik in der Theologie bekämpft haben. Und die Formulirung läßt nicht einmal den Schein auf-

kommen, als sei es irgend die Meinung, die objektive Wirklichkeit der Glaubensobjekte für gleichgültig zu erklären und den Glauben nur als eine unabhängig hiervon bedeutsame Hülfslinie des sittlichen Bewußtseins zu würdigen. Ebenso bleibt dabei vorbehalten, daß keineswegs jede Art der Spekulation verneint werden soll, daß es vielmehr dem Glauben durchaus entspricht, die Objekte desselben dem größeren Zusammenhang geschichtsphilosophischer Spekulation einzufügen und aus dem Glauben den Antrieb hierzu zu entnehmen. Deutlich tritt hervor, was gemeint ist, daß die Verflechtung der Wirklichkeit, in der unser Glaube lebt, mit der kosmologischen Spekulation dem Wesen dieser Wirklichkeit nicht entspricht, daß es im Verständniß des Zusammenhanges von Gott und Welt bei den jede Spekulation ausschließenden christlichen Gedanken der Schöpfung und Vorsehung sein Bewenden haben muß, daß jenes andere Verfahren den religiösen Glauben und mit ihm die Religion selbst wieder auf eine im Christenthum überwundene Stufe herabzieht.

Aber einerlei, ob diese Formulirung auch anderen die Sache zu treffen scheint, jedenfalls wäre das nur die Charakteristik des methodologischen Problems. Dessen Erörterung würde irgendwie auf ein pro und contra in erkenntnißtheoretischen Fragen hinausführen. Worum es sich in der kirchlichen Streitfrage handelt, wäre damit nicht deutlich gemacht.

Nun bin ich zwar der Meinung und habe sie öfter verfochten, daß beides sehr eng zusammenhängt. Ich will auch weiter unten wieder den Punkt hervorheben, wo eines ins andere übergreift. Aber darüber urtheilen andere wieder anders. Und es wäre nach dem oben gesagten unter allen Umständen irreführend, wollte man lediglich diese allgemeine Seite des Streitpunktes hervorheben. Mit anderen Worten: die kirchliche Frage bedarf der Formulirung für sich unter ihrem eigenen Gesichtspunkte. Und die ihr entsprechende Formulirung finde ich in dem Thema dieser Abhandlung: der evangelische Glaube und die kirchliche Ueberlieferung, d. h. es fragt sich, ob der evangelische Glaube wirklich der krönende Abschluß der vorangegangenen kirchlichen Lehrentwicklung, oder ob in ihm ein Standpunkt erreicht ist, der zu dieser ganzen Entwicklung in einem relativen Gegensatz steht.

So wird deutlich, daß es sich nicht bloß um einen Unterschied der theologischen Methode handelt, daß vielmehr religiöse Motive hüben und drüben betheiligt sein können, und daß es sich für das Bewußtsein derer, die am Streit theilnehmen, vielfach so verhält. Nun bin ich trotzdem überzeugt, daß es eine Einheit des Glaubens giebt, die unabhängig von diesen Unterschieden alle wahrhaft gläubigen evangelischen Christen verbindet. Ja, ich habe oft genug erfahren, daß diese Einheit eine Thatsache ist, und freue mich dessen. Aber das hebt nicht auf, daß für das Bewußtsein der Betheiligten religiöse Motive bei diesen Differenzen mitwirken, und daß man die gegebene Lage nicht richtig beurtheilt, wenn man sich nicht zum Verständniß zu bringen sucht, was es damit für eine Bewandtniß hat.

Und da erinnere ich daran (denn schließlich ist es ja etwas, was wir alle wissen), mit welcher Zähigkeit gerade in der Religion die einmal sanktionirten Vorstellungskreise haften. Sie gelten dafür wie sie lauten aus der göttlichen Offenbarung geschöpft zu sein. Gegen diese erhebt seine Hand, wer sie anzutasten wagt. In ihnen haben die Väter gelebt und ihren Glauben bekannt — die Väter, unter denen so manche uns als Vorbilder christlichen Glaubens und Lebens entgegenleuchten. Wollen wir uns herausnehmen, es besser zu wissen als sie? wollen wir behaupten, daß ihre christliche Erkenntniß eine irrige oder doch mangelhafte gewesen sei? Und wo ist überhaupt etwas Festes, wo ein Felsen der göttlichen Wahrheit, auf dem man stehen kann, wenn in Frage gestellt wird, was so viele Jahrhunderte hindurch als unbestrittene Wahrheit in der Kirche gegolten hat? Mit einem doppelten und dreifachen Zaune der Pietät sind die einmal gewohnten Vorstellungsverknüpfungen eingehegt. Wer da Widerspruch erhebt, ist ohne weiteres, ungefragt und ungeprüft, ein Frevler am Glauben.

Doch stehen keineswegs alle, die heute für die Ueberlieferung eintreten, unter diesem Bann der Gewohnheit und der Pietät. Auch solche, die zu prüfen und selbst zu denken gewohnt sind, stimmen in das verwerfende Urtheil ein. Auch ihre Meinung ist, daß die Gegner nicht etwa bloß eine andere Theologie haben,

sondern den Glauben antasten und das Christenthum verkürzen. Genügt es denn, die religiösen Motive, die da betheiligt sind, aus dieser Macht der Gewöhnung und der pietätvollen sich unterordnenden Anhänglichkeit an das Erbe der Vergangenheit zu erklären?

Wie man will — nein und ja. Davon kann ja keine Rede sein, auch hier auf die Pietät zurückzugreifen, die ohne eigenes Denken und innere Zustimmung das Ueberlieferte als solches hinnimmt und gelten läßt. Aber ich meine, daß vielfach im frommen Glauben eine Verschmelzung beseligender Gefühle und heiliger Willensentschlüsse mit bestimmten Gedankenreihen stattfindet, die auch dem kenntnißreichen und einsichtigen Theologen die Unbefangenheit des Urtheils raubt. Diese Verschmelzung ist eine so innige, daß sie einmal festgeworden nicht durch einseitig theoretische Erwägungen und geschichtliche Forschungen aufgehoben, sondern nur in der Hitze der Erfahrung und des inneren Kampfes gleichsam umgeschmolzen werden kann. Dergleichen pflegt der Mensch aber nur in den Jahren zu erleben, in denen sich sein Standpunkt bildet und die Ueberzeugung reift, für die er dann seine Lebensarbeit einsetzt. Und deshalb wird es heißen dürfen, daß auch in solchen Fällen die Pietät wesentlich mitwirkt, die sich an die Ueberlieferung gebunden weiß.

Wir, die wir anders geführt worden sind, sind wohl geneigt, den Widerstand zu unterschätzen, der jeder, wie wir meinen, besseren Belehrung aus dem jetzt geschilderten Sachverhalt erwächst. Auf die Schärfe der Argumentation und die Stichhaltigkeit der Beweise kommt es in diesem Gegensatz nicht groß an, sie fruchten nicht viel. Darüber gilt es nicht ungeduldig zu werden oder gar bösen Willen zu vermuthen. Gott der Herr hat die menschliche Natur so eingerichtet, daß in diesen Dingen nur eine sehr langsame Bewegung stattfinden kann, die an den Wechsel der Generationen geknüpft ist. Wir sollten uns immer erinnern, daß wir selbst, die wir von jenen ausgegangen sind, nicht von heute auf morgen zu anderen Anschauungen gekommen sind, und daß es dabei ohne Erschütterung und Kampf nicht abgegangen ist, daß es eben einer Umschmelzung in der Hitze der eigenen

inneren Erfahrung bedurft hat. Dann werden wir Geduld aus solcher Erinnerung schöpfen und uns nicht wundern, wenn auch den, wie uns scheint, überzeugendsten Darlegungen nicht bloß der Erfolg versagt bleibt, sondern auch immer dasselbe entgegengehalten wird, oft genug solches, das wir gar nicht bestreiten, sondern selbst an unserem Theil vertheidigen und vertreten. Und auch das wird uns dann nicht wundern, wenn das Verdikt schließlich auf Unklarheit lautet. Klar sind eben die gewohnten Gedankenverbindungen. Wenn daher ein anderer von den Gedanken, die uns unauflöslich zusammenzuhängen scheinen, den einen verwirft, den anderen festhält, so muß er eben ein unklarer Mensch sein. Denn wer wird sich die Mühe nehmen, dem nachzufragen, ob nicht beides in einer anders bemessenen Gesammtanschauung ganz wohl übereinstimmt? Es verstößt gegen das gewohnte, die Unklarheit liegt am Tage.

Aber nicht bloß auf der einen Seite sind religiöse Motive an der theologischen Kontroverse betheiligt. Wir nehmen dasselbe mit voller Ueberzeugung für uns in Anspruch. Und wenn es nicht so wäre, wenn dort aus religiösen Beweggründen heraus Widerpart geleistet und hier nur aus Gründen besserer geschichtlicher Erkenntniß dies oder jenes aus der Ueberlieferung angefochten würde, dann könnten wir nur gleich die Waffen strecken. Denn die Theologie ist um der Religion willen da, und diese entscheidet schließlich in theologischen Fragen. Nun verhält es sich aber so, daß es im letzten Grunde ein religiöses Interesse ist, das uns bewegt. Wir möchten, daß der evangelische Gedanke vom Glauben als einer eigenen inneren Ueberzeugung, als einem persönlichen Leben in der Wahrheit wirklich das werde, was er sein sollte, der herrschende Gedanke in der evangelischen Kirche. Wenn wir die kirchliche Lehrüberlieferung in einem anderen Licht sehn, und sich ihr Inhalt uns anders gruppirt als den Vertretern der Orthodoxie, so geschieht das vor allem auch, weil wir der Meinung sind, daß mit dem evangelischen Gedanken vom Glauben schlechterdings Ernst gemacht werden sollte. Was für die griechische Frömmigkeit der Kultus und für die römische die Kirche, das ist für das evangelische Christenthum der Glaube.

Der dauernde Bestand des evangelischen Christenthums in der Geschichte ist an die Durchführung dieser Auffassung vom Glauben geknüpft. Und wie viel hieran noch fehlt, wie weit verbreitet das katholische Verständniß des Glaubens in unserer Mitte noch ist, das hat die Erfahrung des letzten Jahres auf eine geradezu erschreckende Weise gelehrt, erschreckend namentlich deßhalb, weil es nicht bloß Gemeindeglieder, sondern vor allem auch die berufenen Diener der evangelischen Kirche gewesen sind, die in großer Zahl einen solchen Mangel an Verständniß bekundet haben. Nicht an die Schärfe des Widerspruches denke ich dabei — meinetwegen mag er so scharf lauten wie er will — sondern an die Art, wie er ausgesprochen und begründet worden ist. Dadurch haben gerade die religiösen Motive, die unserer Beurtheilung der kirchlichen Ueberlieferung zu Grunde liegen, nur eine wesentliche Verstärkung erfahren können.

Wohlverstanden, es handelt sich bei diesen Motiven um solche, die in der Reformation ihren Ursprung haben, und die in der Kirche der Reformation zu gelten beanspruchen dürfen. Nicht weil uns die Reformation ein Recht der freien Forschung gegeben hat. Denn so hoch wir auch dieses schätzen, so wissen wir doch wohl, daß ihm in der Kirche niemals die erste Stelle gebührt. Nein deßhalb, weil die Reformation uns, sofern wir ihre getreuen Söhne sein und bleiben wollen, die Pflicht auferlegt, die Erneuerung des Glaubens, die Gott uns in ihr geschenkt, hochzuhalten, indem wir sie nicht als ein todtes Erbe bewahren, sondern pflegen und ausgestalten. Das ist unser gutes Recht, weil es unsere heilige Pflicht ist.

Und wohl muß man dies heute hinzufügen und betonen. Denn so traurig sind die Zeiten in unserer Kirche geworden, daß es gleich heißt, sobald von religiösen Motiven des Widerspruches gegen die Ueberlieferung die Rede ist, es sei eine neue Form des Christenthums oder gar eine neue Religion, die da projektirt werde, und wer so etwas vorhabe, möge die evangelische Kirche verlassen, sei wenigstens nicht werth ihr zu dienen. Und das sagen dieselben Leute, die eben hierdurch bekunden, daß sie gar nicht mehr wissen, was die Kirche im evangelischen Sinne ist und

bedeutet, die von der Selbständigkeit der evangelischen Kirche träumen und dabei unter der Hand die evangelische Kirche preisgeben. Die Thoren, die sie sind! Kann man denn dekretiren, daß die Söhne einer Mutter, die mit allen Fasern ihres Lebens an ihr hängen, nicht mehr ihre Söhne sind? Kann man den Kindern des Hauses, die niemals ein anderes Ziel gekannt haben als an seinem Gedeihen und Blühen zu arbeiten, das Recht verwehren, fortan im Hause zu dienen? So wenig man aber das kann, so wenig kann man uns von der evangelischen Kirche trennen oder uns den Dienst an ihr versagen. Und wenn irgend etwas, so zeigt gerade dies Gebahren derer, die das große Wort in der Kirche führen, wie dringend die evangelische Kirche, die unsere geistliche Mutter ist, in der Gegenwart unseres Dienstes bedarf.

Und so dürfte gezeigt sein, warum ich eben jetzt das Wort nehme, um das in der Ueberschrift bezeichnete Thema zu besprechen. Mit der Erörterung selbst möchte ich nicht eigentlich in die Polemik des Tages eingreifen, sondern einen Beitrag zum Verständniß der gegenwärtigen Lage geben. Und zwar will ich zunächst aus der Natur des kirchlichen Dogmas abzuleiten versuchen, daß dessen Verhältniß zum evangelischen Glauben auf die doppelte Weise beurtheilt werden kann, die in der Gegenwart laut wird. Man kann einem Gegner nicht besser gerecht werden, als indem man ihn zu verstehn sucht. Auch ist das der einzig sichere Weg zu einer nachhaltigen Widerlegung. Man darf sich niemals daran genügen lassen, die einzelnen schwachen Punkte an der gegnerischen Position hervorzuheben. Man muß sich vielmehr vergegenwärtigen, was sich dafür sagen läßt, wenn man sie wirklich überwinden will. Und vielleicht daß die Gegenüberstellung der doppelten Beurtheilung des Verhältnisses zwischen dem evangelischen Glauben und der kirchlichen Ueberlieferung nebenbei dazu dient, zwar nicht die Gegner zu überzeugen aber doch denen, die an ihrem Theil auch zu verstehen suchen, den Weg zum Verständniß zu erleichtern.

Also das soll jetzt weiter das erste sein, ein Versuch zur Verständigung über die obschwebende Kontroverse. An zweiter Stelle soll das Recht der auch von mir für richtig gehaltenen

Stellung und Urtheilsweise darzulegen versucht werden. An dritter Stelle endlich will ich die Einwände und Vorwürfe besprechen, die von der gegnerischen Seite immer wieder erhoben werden. Der eine Einwand ist der, daß es uns nicht gelinge, eine positive Stellung zur kirchlichen Vergangenheit zu gewinnen, während es doch zum christlichen Glauben nothwendig gehöre, an ein Walten Gottes und seines Geistes in der Kirche zu glauben. Ich will dem gegenüber zeigen, daß uns nichts ferner liegt als die Entwicklung in der Kirche zu verkennen und irgend etwas wie ein abruptes Abreißen dieser Entwicklung zu befürworten, daß es sich vielmehr um eine zwar anders geartete aber nicht minder positive Beurtheilung derselben handelt. Der zweite Einwand — und gerade er wird jetzt bis zum Ueberdruß oft erhoben — lautet dahin, daß wir über der Betonung des subjektiven Glaubens den objektiven Glaubensinhalt vergessen oder doch vernachlässigen, daß wir das Christenthum in Stimmungen und Gesinnungen auflösen, über die erst recht niemals eine Einigung werde erzielt werden können. In Beantwortung dessen will ich den Irrthum aufzudecken versuchen, der diesen Urtheilen zu Grunde liegt.

2.

Die kirchliche Ueberlieferung, die in Frage steht, ist die der Lehre. Im Dogma ist sie uns gegeben, auf dieses haben wir daher unsere Aufmerksamkeit zu richten. Nun haftet es aber dem Dogma von seiner Entstehung her an, daß ihm eine doppelte Bedeutung einwohnt. Auf der einen Seite ist es hervorgegangen aus der Bemühung, die im Christenthum gegebene Wahrheit denkend und erkennend zu fixiren. Insofern gehört es auf die theoretische Seite der Religion. Es ist die Erkenntniß der objektiven Realitäten, mit denen in Wechselwirkung zu treten das Christenthum ausmacht, eine Erkenntniß dieser Realitäten, wie sie durch die göttliche Offenbarung ermöglicht und soweit sie dem schwachen sündigen Menschen zugänglich ist. Doch ist die Religion niemals bloß Erkenntniß. Auch das Christenthum ist es nicht, eine so große Bedeutung immerhin in ihm als einer geistigen Religion dem Erkennen zukommt. Es ist doch ein

größeres ganzes, vor allem auch eine praktische Haltung, eine Bestimmtheit des Willens und eine Richtung des Gemüthes. Mindestens so wichtig ist dies wie die Erkenntniß, ja in gewissem Sinne noch wichtiger, weil die Erkenntniß erst im Zusammenhange damit ihren Zweck erreicht. Doch steht beides nicht neben einander, das Christenthum ist eine Einheit, ein Ganzes, was zu ihm gehört, muß in innerer Wechselbeziehung stehen und sich gegenseitig entsprechen. So vor allem auch die Erkenntniß und die praktische Frömmigkeit. Und von hier aus angesehen ist das Dogma zugleich *ein Ausdruck für die Art, wie das Christenthum angeeignet und erlebt wird*. Unter diesem Gesichtspunkt ordnet es sich mit anderem zusammen, mit sittlichen Grundsätzen und praktischen Institutionen, ist wie diese der Ausdruck des Christenthums zu einer gegebenen Zeit, d. h. der Art, wie in ihr das Christenthum aufgefaßt und bethätigt wird. Das liegt in der Natur der Sache und setzt sich unter allen Umständen durch, daß das Dogma auch diese Bedeutung hat. Hierin aber, daß es mit ihm eine solche doppelte Bewandtniß hat, wurzelt die doppelte mögliche Beurtheilung desselben, seines Verhältnisses nämlich zum evangelischen Glauben. Ich versuche zunächst eines nach dem anderen mit wenigen kurzen Strichen etwas näher zu schildern.

Das Dogma, wie es die in der Kirche gewonnene Erkenntniß der christlichen Wahrheit darstellt, zerfällt in einen zweifachen Kreis von Lehren. Da stehen auf der einen Seite die allgemeinen Sätze über Gott und Welt, über den Menschen, das ihm gegebene Gesetz und die einstige Vergeltung, auf der anderen Seite die specifisch christlichen Lehren, die Sätze über Jesus Christus und das in ihm uns geschenkte Heil, über die Gotteserkenntniß, die sich daraus ergiebt und die Beurtheilung des Menschen, die dadurch bedingt wird. Beide Reihen stehen natürlich nicht beziehungslos neben einander, sondern greifen mannichfaltig in einander über. Namentlich die Logoslehre bildet eine Brücke von der einen zur anderen. Denn ohne die Erkenntniß des Logos kann man eigentlich doch auch das Verhältniß von Gott und Welt nicht verstehen. Und von der Logoslehre hat das Dogma der alten Kirche über die Trinität und den Gottmenschen seinen Aus-

gang genommen. Doch sind die beiden Reihen nicht identisch. Sie unterscheiden sich auch durch die Art ihres Zustandekommens.

Die allgemeinen Sätze des Dogmas sind entstanden, indem gewisse popularphilosophische Erkenntnisse des späteren Alterthums mit den inhaltlich verwandten Sätzen des christlichen Glaubens zusammenflossen. In den Schriften der Apologeten des zweiten Jahrhunderts ist dieser Vorgang zu beobachten. Das ist nun schon oft geschildert worden und wird von niemandem bestritten. Hier kommt in Betracht, daß diese Sätze demnach in der That als Erkenntniß des Wirklichen im gewöhnlichen Sinne des Worts gemeint sind — als Erkenntniß Gottes und seines Verhältnisses zur Welt. Sie zeichnen den Schauplatz der Geschichte, die sich mit den Menschen zugetragen, die in Adam und Christus ihre beiden Brennpunkte hat. Und von dieser handeln die specifisch christlichen Lehren.

Aber auch sie sind als Erkenntniß des Wirklichen, dessen, was ist und sich thatsächlich so verhält, gemeint. Die Erkenntniß Jesu Christi ist, wie sich gebührt, der Ausgangs- und Mittelpunkt aller dieser Sätze. Eben diese Erkenntniß ist aber als γνῶσις zu Stande gekommen, die sich über die πίστις erhebt. Den Glauben nämlich wußte man nicht anders denn als ein Fürwahrhalten und Annehmen auf Autorität zu würdigen. Und da verstand es sich denn von selbst, daß man nicht bei dem „Glauben" stehen bleiben konnte. In ihm ist ja noch gar keine innere Berührung mit dem Objekt hergestellt. Eine solche vermittelt erst die Erkenntniß, die γνῶσις, deren A und O die Erkenntniß des Logos ist, der in Jesus Christus Mensch geworden. So sind diese Sätze über das dreieinige Wesen Gottes und die Vereinigung der beiden Naturen in Christo gemeint. Sie haben wieder in allem folgenden die Voraussetzung gebildet. Insbesondere ist auch daran angeknüpft worden, was weiterhin als Lehre über das Werk Christi und seinen Opfertod sich in der Kirche entwickelt hat. Anselm's Schrift Cur deus homo will, wie der Titel lehrt, die Frage nach der Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes beantworten, eine Frage also, die sich im Zusammenhange des altkirchlichen Dogmas vom Gottmenschen ergiebt. Der Sache nach haben sich in ihr

die Gedanken über den Tod Christi als die Versöhnung der Menschen mit Gott einen zusammenhängenden Ausdruck verschafft, und ist diese Schrift die Grundlage der späteren kirchlichen Versöhnungslehre geworden. Als Erkenntniß der objektiven Realitäten, mit denen es der Christ in seiner Frömmigkeit zu thun hat, sind alle diese Sätze gemeint. Das ist deutlich erkennbar als eine der Absichten, die bei ihrem Zustandekommen gewaltet haben.

Auf die Frage, ob und wie weit an der Entstehung des Dogmas ursprünglich die griechische Philosophie des späteren Alterthums betheiligt gewesen ist, gehe ich hier nicht weiter ein. Es würde den Gegenstand der Erörterung unnütz kompliziren und kommt für deren Zweck nicht weiter in Betracht. Es darf auf der einen Seite als zugestanden angenommen werden, daß eine solche Betheiligung überhaupt stattgefunden hat. Es liegt thatsächlich auf der Hand und ist so sehr das Natürliche, das Gegebene, daß man es nicht eigentlich überhaupt in Abrede stellen kann. Auf der anderen Seite wird nicht verkannt, daß die Geschichte des Dogmas die Geschichte einer fortschreitenden Beschneidung und Umprägung der ursprünglich philosophischen Elemente im Sinn des Christenthums ist. Man braucht nur einen Blick auf die Entwicklung der Trinitätslehre und Christologie zu werfen, um das einzusehen. Die Logosspekulation, die die Grundlage bildet, ist anfangs noch deutlich als kosmologische Spekulation erkennbar. Allmählich aber sind diese Gedanken zurückgedrängt worden, bis schließlich nur der biblische Satz davon übrig geblieben ist, daß der Vater die Welt durch den Sohn geschaffen hat. Nun ist es freilich nichtsdestoweniger eine tiefgreifende Frage, über die längst keine Einigkeit besteht, wie hoch dieser Antheil der Philosophie am Dogma anzuschlagen ist, und inwiefern das Dogma dadurch bleibend seinen Charakter erhalten hat. Aber wir gehen hier nicht weiter darauf ein. Es kommt für unsere Zwecke wie gesagt nicht unmittelbar in Betracht und würde die Erörterung nur unnöthig kompliziren.

Wir halten uns hier an das Allgemeine: das Dogma stellt die in der Kirche gewonnene Erkenntniß der christlichen Wahrheit

dar. Was ich aber anerkenne, ist für mich das Wirkliche, und die Wirklichkeit hat für mein Bewußtsein nur Bedeutung, soweit ich sie irgendwie zu erkennen vermag. Das gilt für alle Beziehungen zum Wirklichen, in denen wir stehn. Ist jedoch die Wirklichkeit eine sinnlich gegebene, die sich uns aufdrängt, dann tritt es hinter der sich stetig wiederholenden sinnlichen Wahrnehmung zurück. Diese notwendige Wechselbeziehung zwischen der Erkenntniß und der für uns vorhandenen Wirklichkeit lebt da nicht im Bewußtsein. Wo es sich dagegen um die geistigen Beziehungen handelt, in denen unser Leben verläuft, vor allem um unser Verhältniß zum Uebersinnlichen, zu Gott, da bedarf es nur einer geringen Besinnung, um jenen Sachverhalt einzusehen. Auch für die unwillkürliche Empfindung macht er sich geltend, ohne daß sich die bewußte Aufmerksamkeit darauf richtet. Das Dogma, d. h. die darin ausgesprochene Erkenntniß ist die Wirklichkeit, auf die sich der Glaube bezieht.

Wie wir durch den Unterricht die wirkliche Welt, in der wir leben, kennen lernen und zwar in einem Maaß, in dem wir es auf die eigene Erfahrung angewiesen niemals erreichen würden, so lernen wir in derselben Weise auch die Wirklichkeit kennen, mit der es der Glaube zu thun hat. Eben der Unterricht im Dogma hat die Bedeutung, uns mit dieser Wirklichkeit bekannt zu machen. Nun fragt sich überhaupt, was wir mit den uns überlieferten Kenntnissen beginnen, ob wir sie vergessen oder behalten, und wenn letzteres, ob wir praktischen Gebrauch davon machen, sobald wir in eine Lage kommen, in der das gefordert wird. Bloß der Unterricht, das Mittheilen und Aufnehmen der Kenntnisse thut es noch nicht, die Anwendung und der Gebrauch ist die Hauptsache, der Unterricht nur die Bedingung dessen, die Vorbereitung darauf. So verhält es sich auch mit dem Unterricht im Dogma. Er macht für sich allein noch keineswegs den Christen. Niemand behauptet, daß die Kenntnisse dazu ausreichen. Es fragt sich, ob sie ihrem Sinn entsprechend angewandt und verwerthet werden. Und das heißt in der evangelischen Kirche so viel wie: es fragt sich, ob wir nun auch glauben (im evangelischen Sinn des Worts). Erst dieser Glaube begründet das Christenthum,

die innere persönliche Beziehung zu der Wirklichkeit, von der das Dogma handelt. Aber der Unterricht ist die Bedingung dafür. Denn die Kenntniß und irgendwelche Erkenntniß des Wirklichen ist auf geistigem Boden die Voraussetzung dessen, daß man in ein Verhältniß dazu treten kann.

Und noch in anderer Weise gilt, daß die im Dogma dargestellte Wirklichkeit die Voraussetzung des subjektiven Christenthums und des Glaubens ist, als solche erscheint. Schließlich nämlich ist, was so im Subjekt zustande kommt, selbst ein wichtiges Moment in der Wirklichkeit, um die es sich handelt. Auch davon redet daher das Dogma. Es zeigt, wie es mit den Thaten Gottes, die dieser übersinnlichen und genau genommen aller Wirklichkeit zu Grunde liegen, auf den Glauben der Menschen und durch den Glauben auf ihr ewiges Leben abgesehen ist. Alles steht in einer von Gott ewig gewollten Zweckbeziehung auf diesen Glauben und was er beschließt. Aber wie soll nun dieser Glaube möglich sein ohne die Wirklichkeit, die ihm seinen Inhalt und seine Bedeutung giebt? Ohne sie ist er grundlos, ein Schemen, eine bloße Einbildung. Nein, das Dogma ist die Voraussetzung des Glaubens. Das ist es deßhalb, weil es der in der Kirche festgestellten Erkenntniß der Wirklichkeit Ausdruck giebt, auf welcher der Glaube beruht und in der er leben soll. Dabei kann vorbehalten bleiben, daß das Dogma nicht im strikten Sinn unfehlbar ist. Wir dürfen nie vergessen, daß der menschlichen Erkenntniß und vor allem der des sündigen Menschen bestimmte Grenzen gezogen sind. Auch das muß im Auge behalten werden, daß wir von den göttlichen Geheimnissen jeweilen nur mit stammelnder Zunge zu reden vermögen, daß in dem bekannten Wort credo quia absurdum ein Körnlein Wahrheit enthalten ist. Aber das hebt nicht auf, was die Hauptsache ist. Das Dogma ist im großen und ganzen der Ausdruck der Wirklichkeit, mit der es der Glaube zu thun hat.

Das ist der eine Gesichtspunkt, unter dem das Dogma steht und sich entwickelt hat, unter dem es betrachtet werden kann. Es ist aber nicht der einzige. Eben so wichtig ist der andere, daß das Dogma ein Ausdruck der Art und Weise ist, wie das Christenthum zu einer gegebenen Zeit angeeignet und erlebt worden ist.

Ja, vom evangelischen Standpunkt aus geurtheilt ist dies das Wichtigere. Denn als evangelische Christen wissen und sagen wir alle, daß das Bekenntniß die eigentlich entsprechende Form, sozusagen die Urgestalt des Dogmas sei. Das Bekenntniß ist aber das Bekenntniß des Glaubens. Und wir können, wir dürfen doch nicht anders als den Glauben im evangelischen Sinn des Wortes verstehn, so wie er nicht ein bloßes Hinnehmen oder Annehmen einer gegebenen Wahrheit bedeutet, sondern ein persönliches Leben in ihr. Wir müssen auch das Bekenntniß dementsprechend fassen. Oder ist es ein Bekenntniß im evangelischen Sinn des Worts, wenn in der sogenannten Confessio orthodoxa der griechischen Kirche mit unverkennbar aufrichtigem Pathos subjektiver Frömmigkeit unter Aufzählung aller geheiligten Autoritäten, auf denen sie beruht, feierlich erklärt wird, man wolle bei dieser Wahrheit bleiben? wo jeder Unbefangene sieht und gar nicht verkennen kann, daß es ganz gleichgültig ist, wie nun diese Wahrheit im einzelnen genauer lautet, daß die innere Stellung dazu genau dieselbe sein würde, wenn auch die kirchlichen Entscheidungen vielfach anders ausgefallen wären? Ich nehme an, daß alle diese Frage verneinen werden. Aber wenn denn, so folgt, daß wir als evangelisches Glaubensbekenntniß nur dasjenige gelten lassen, welches die Beziehungen des persönlichen Lebens zu Gott hervortreten läßt, und bei dem daher alles auf den Inhalt des Glaubens ankommt, nicht auf eine Wahrheit, die ich annehme, weil sie mir durch geheiligte Autoritäten überliefert ist, sondern die ich glaube, weil sie diese und keine andere ist. Verhält es sich jedoch mit dem Glaubensbekenntniß nach evangelischem Verständniß in dieser Weise, und ist das Bekenntniß die Urgestalt aller Lehre, alles Dogmas in der Kirche, dann ist auch dieser zweite Gesichtspunkt, unter dem das Dogma sich uns darstellt, nicht bloß überhaupt von Bedeutung, er so gut wie der erstgenannte, sondern er ist wichtiger als dieser.

Einerlei aber, ob man das zugeben will oder nicht, einerlei auch, ob man sich in der Beurtheilung dieser Sache auf den evangelischen Standpunkt stellt oder auf einen andern — Thatsache ist es unter allen Umständen, daß diese Beziehung des Dogmas und der in ihm gegebenen Formulierung der christlichen Wahrheit zur

subjektiven Frömmigkeit vorhanden ist, immer vorhanden gewesen ist und kurz und gut vorhanden sein muß, weil das in der Natur der Sache liegt, aus dem inneren Zusammenhang der Religion mit Nothwendigkeit folgt. Ich meine also jetzt nicht bloß, daß das etwas ist, wovon wir Evangelischen unseren Begriff vom Glauben zufolge dafür halten, daß es vorhanden sein sollte, sondern ich meine, daß es etwas ist, was überall, immer, unentrinnbar sich in der Kirche, bei der Gestaltung ihres Dogmas geltend macht. Wenn nicht in der Weise, die uns als die richtige erscheint, und die wir durch die Betonung des Glaubens zum Ausdruck bringen, dann in einer anderen Weise und zwar voraussichtlich so, wie wir es für irrig halten werden oder müssen.

Im inneren Wesen der Religion, sage ich, sei es begründet, daß es sich so verhalte. Das Dogma ist aber jedenfalls um der Religion willen da, wird in ihrem Zusammenhang erzeugt und dient ihrem Bestand. Es hat sich daher auch der Beurtheilung zu unterwerfen, die sich aus der Religion ergiebt.

Die Religion oder — wie ich lieber sage — die Frömmigkeit ist unser Verhältniß zu Gott, unser Leben in Gott und für Gott. Es sind immer geistige Vorgänge, in denen sie erlebt wird, welche die Wurzel alles dessen bilden, das zur Religion gehört. Das heißt aber, daß sie nur in und mit der Bildung oder Aneignung von Vorstellungen oder Gedanken zustande kommt. Das ist mit ihrem geistigen Charakter nothwendig gegeben. Und zwar gilt das von der praktischen Frömmigkeit als solcher, nicht bloß vom religiösen Erkennen. Sie hat nicht etwa bloß die Aneignung bestimmter Vorstellungskreise zur Voraussetzung, um nun im Anschlusse daran sich als ein anderes und zweites zu entwickeln, sondern sie ist nur wirklich und wird nur erlebt, indem wir uns in diesen Gedanken bewegen. Gedanken sind es von Gott und seinem Verhältniß zu uns. Eben Gott ist aber direkt oder indirekt der eigentliche und alleinige Gegenstand aller religiösen Erkenntniß. Es ist daher unmöglich anders, als daß beides in innerer Beziehung zu einander steht und sich gegenseitig bestimmt. Es ist unmöglich anders, als daß das Dogma irgendwie zugleich ein Ausdruck für die praktische Frömmigkeit ist, die zu der Zeit, da es geprägt wird, in der Kirche herrscht.

Man wird sagen: nun ja, eben im Dogma stelle sich die durch die Offenbarung uns ermöglichte, d. h. die wahre der Wirklichkeit entsprechende Gotteserkenntniß dar, und nach dieser habe sich die christliche Frömmigkeit zu richten, wo nicht, so bestehe sie nicht mit der Wahrheit. Danach würde dann doch alles Gewicht in die erstgenannte Seite des Dogmas zu werfen sein, darin, daß es die uns gegebene Erkenntniß der übersinnlichen Realitäten ausspricht.

In der That geht es empirisch so zu, daß ein Geschlecht dem andern die ererbte und von ihm erprobte Wahrheit sagt, daß also die Aneignung der Lehre und ihrer Gedankenkreise das erste ist. Zwar wird das bloße Sagen nicht viel helfen, wenn es nicht von einem Leben in der Wahrheit begleitet wird. Aber immerhin, es verhält sich so, die Aneignung bestimmter Vorstellungen, das Lernen ist auch hier das erste.

Allein, ist es wirklich so, daß die Erkenntniß auch prinzipiell unabhängig vom inneren Leben zustandekommt, in strenger Objektivität uns gegenübersteht, daß wir uns zu der darin ausgedrückten Wirklichkeit ebenso verhalten wie zu der wirklichen Welt der Erfahrung, die nun einmal ist wie sie ist, unabhängig von uns, unseren Gefühlen und Strebungen? Wenn es so wäre, dann würden wir uns mit unserer evangelischen Betonung des Glaubens vollständig auf dem Holzwege befinden, dann wäre auch nicht wahr, was doch meines Wissens seit Schleiermacher und durch ihn wieder (denn es ist nichts anderes als das Erbe der Reformation) ein Ferment in der evangelischen Theologie aller Richtungen geworden ist, daß die religiöse Erkenntniß ihre Art für sich hat, weil sie eben im Zusammenhang der Religion zustandekommt und schließlich nur in diesem Zusammenhang so angeeignet werden kann, wie sie angeeignet sein will. Es darf daher vorausgesetzt werden, daß niemand dies wird leugnen, niemand der Erkenntniß auf unserem Gebiet einen solchen Charakter strenger Objektivität und Unabhängigkeit vom Glauben wird beilegen wollen. Ich darf es als überflüssig ansehen, eine solche Anschauung hier erst noch ausdrücklich als irrig zu erweisen.

Zwar will ich nun damit nicht stillschweigend die Streitfrage,

in wie weit dies kurz gesagt praktische Element die religiöse Erkenntniß bedingt und über sie entscheidet, in dem von mir für richtig gehaltenen Sinn als erledigt nehmen. Ich will nicht folgern, in Wahrheit liege hier der Schwerpunkt aller religiösen Erkenntniß und daher auch des Dogmas, sofern es solche enthält. Ich will nur sagen: es findet eine Wechselbeziehung statt. Das Dogma entsteht, indem die Kirche ihre Erkenntniß der übersinnlichen Realitäten zu formuliren unternimmt. Aber diese Erkenntniß wird durch die jeweilen herrschende Frömmigkeit mit bestimmt, nicht etwa ist sie das Erzeugniß reiner Denkgesetze, mittelst deren aus der Offenbarung als einer gegebenen Quelle die Erkenntniß entwickelt wird. Und dann auch wieder umgekehrt: das Dogma übt, wenn es nun in einem bestimmten Sinn nach mancherlei Streitigkeiten festgestellt worden ist, seine Rückwirkung auf die Frömmigkeit aus. Das heißt eben: es findet eine Wechselbeziehung statt. Das Dogma steht unter dem doppelten Gesichtspunkt, daß es die Erkenntniß der christlichen Wahrheit ausspricht, und daß es ein Ausdruck der zur gegebenen Zeit in der Kirche lebendigen Frömmigkeit ist.

Aber auch hier kann es heißen: einerlei, wie man sich dazu stellen will, es ist einfach Thatsache, daß es sich so verhält. Glühend heiß sei es gewesen, als es in die Form gegossen wurde, hat ein warmer Freund des alten Dogmas von diesem in der „Christlichen Welt“ gesagt. Und sicherlich mit Recht! Das heißt aber nichts anderes, als daß die Frömmigkeit selbst in intensivster Weise an der Formulirung des Dogmas betheiligt, daß dieses keineswegs das Erzeugniß bloß des objektiven Denkens und Erkennens gewesen ist. Von allen entscheidenden Ansatzpunkten des Dogmas, von den großen und vorbildlichen Männern, die wir da am Werke finden, gilt es. Weiterhin sind theoretische Erwägungen und man möchte sagen theoretische Zänkereien oft genug eingemischt worden: jenes andere aber war das Richtung und Ausschlag gebende Moment.

Oder was hat denn über das trinitarische und christologische Dogma entschieden, wenn nicht der Heilsgedanke, daß Gott Mensch geworden ist in Christo, auf daß wir in ihm vergottet würden d. h. Theil gewännen an Gottes unsterblichem Leben? Nur aus

diesem Gedanken, nicht aus der zunächst kosmologisch gemeinten Logosspekulation, deren Gedankengefüge die theoretische Grundlage des Dogmas bildet, lassen sich die Sätze desselben, wie sie dann wirklich ausgefallen sind, folgerichtig entwickeln. Denn dieser Gedanke bedingt, daß es der ewige Gott selbst sein muß, der in Christo Mensch geworden, seine „göttliche Natur", die sich in Christo mit der menschlichen geeinigt hat. Er verlangt auf der andern Seite, daß an der menschlichen Natur des Gottmenschen nichts fehle, wenn der ganze Mensch, wie er ist, der Einigung mit Gott theilhaftig werden soll. Und wenn in der Lehre von dem Verhältniß der beiden Naturen zu einander jener leitende Gedanke nicht rein zur Durchführung gekommen ist, so kann man ja fragen, ob nicht die gegenwirkenden Momente ihre volle auch religiöse Berechtigung gehabt haben. Aber daß jener Gedanke vom Heil der leitende war, tritt unwidersprechlich darin hervor, daß dessen Umbiegung und Abstumpfung im Chalcedonense die Katastrophe der alten orientalischen auf diesem Heilsgedanken sich erbauenden Kirche herbeigeführt hat. Der Heilsgedanke, die Auffassung vom Heil, wie sie sich jener Zeit gestaltete, ist es, woraus die Grunddogmen der alten Kirche hervorgewachsen sind. Das heißt aber nichts anderes, als daß vor allem auch die Motive der praktischen Frömmigkeit diese theoretischen Sätze geprägt haben.

Eben dasselbe läßt sich auch da als wirksam erweisen, wo es nicht so deutlich hervortritt, wie in dem jetzt hervorgehobenen Fall. Woher hat z. B. die älteste Kirche ihren Gottesgedanken? Ich meine jetzt nicht die sich entwickelnde trinitarische Lehre, sondern den Gedanken von dem „einen Gott", wie die spätere Dogmatik es ausdrückt, jenen Gedanken, in dem die Transscendenz, dies, daß Gott nicht die Welt ist, das bestimmende Moment ist, so daß die Sätze über die Weltbeziehung Gottes ohne inneren Einklang nachträglich hinzugefügt erscheinen. Man wird sagen: aus der griechischen Philosophie. Gewiß, aber wie hat dieser philosophische Gedanke Eingang finden können, da doch der biblische Gedanke von Gott so ganz anders lautet, dort das grenzenlose und über alle Bestimmung erhabene Sein, hier aber die höchste Energie persönlichen Wollens das Grundschema bildet, in dem Gott gedacht wird? Es

ist die Stimmung der praktischen Frömmigkeit, die den Uebergang vermittelt hat. Denn einem die Transscendenz in dieser einseitigen Weise betonenden Gottesbegriff entspricht eine Frömmigkeit, die zur Weltflucht neigt und sich nur in dieser vollenden zu können meint. Und eine solche auf die obere Welt und ihren baldigen Anbruch gerichtete, darum von dieser Welt sich lösende Frömmigkeit ist in der ältesten Gemeinde die herrschende gewesen. Damit war dann die Möglichkeit des Ueberganges aus der urchristlichen zur philosophisch begründeten Entfremdung von der Welt gegeben, die Möglichkeit auch der Einbürgerung eines Gottesgedankens, der sich mit dem biblischen nicht im Einklang befindet. Und wenn man beachtet, wie dieser Gottesgedanke in der Dogmatik seine Bedeutung behält, solange das eigentliche Ziel des Frommen in der Aussonderung aus der Welt gesucht wird, wie er in der lutherischen Dogmatik keine innere Beziehung zu ihrem Hauptinhalt hat, und wie heute fast alle protestantischen Theologen vielmehr dem biblischen Schema folgen, so wird man darin nur die Bestätigung des Gesagten finden. Es ist so. Das Dogma ist immer zugleich der Ausdruck der an seinem Zustandekommen betheiligten praktischen Frömmigkeit.

Diese Beispiele ließen sich leicht vermehren. Es wäre darauf zu verweisen, wie durch Augustin der Gegensatz von Sünde und Gnade für die abendländische Frömmigkeit bestimmend wird, und wie sich daraus Dogmen entwickeln, deren leitender Gedanke ein ganz anderer ist als der für das altkirchliche Dogma maßgebende. Es wäre daran zu erinnern, daß die folgenreiche Schrift Anselm's Cur deus homo?, scheinbar und nach der Absicht ihres Urhebers ein Produkt des „voraussetzungslosen" Denkens, in Wahrheit nur die Grundgedanken des meritum und der satisfactio, die im Abendland längst für die praktische Frömmigkeit entscheidende Bedeutung gewonnen hatten, für das Verständniß der göttlichen Begründung des Heils verwerthet. Aber das jetzt Gesagte mag genügen. Es kommt uns auch hier nur auf das Allgemeine an, darauf, daß das Dogma immer zugleich durch die Frömmigkeit bestimmt wird. Und das ergiebt sich zur Genüge aus dem Gesagten.

Es ist also dieser doppelte Gesichtspunkt, unter dem das

Dogma steht, daß es die Erkenntniß der Wirklichkeit sein will, in der der Glaube lebt, und daß es ein Ausdruck der Frömmigkeit ist. Uns wenigstens erscheint es als ein Doppeltes. In der alten Kirche hing beides aufs engste zusammen. Die griechische Werthschätzung des Erkennens ist das Bindeglied zwischen beiden, die Anschauung, daß eben das Erkennen der Weg ist, auf dem wir zu Gott kommen, daß auf ihm das höchste Gut erreicht, die Seligkeit erlebt wird. Denn wenn es sich so verhält, dann liegt es gar nicht auseinander, daß wir Gott erkennen, und daß wir in Gott leben und selig sind. Gott ist das höchste Gut, und er, sein Wesen und sein Wille ist die unsichtbare Wirklichkeit, deren Erkenntniß erstrebt wird. Da fällt also Erkennen und praktische Frömmigkeit unmittelbar zusammen. Dies und der Umstand, daß diese Erkenntniß Gottes um ihrer mystischen Art willen leicht in den andern Gedanken einer durch Contemplation (ohne innere Betheiligung des Sittlichen) zu erreichenden Theilnahme an Gottes Geist und Leben verschoben wird, ist der springende Punkt in der Gestaltung des Christenthums auf seiner ersten altkirchlichen Stufe. Man wird diese und mancherlei, was heute noch von Bedeutung ist, nur dann richtig verstehen, wenn man sich den eben angedeuteten geistigen Zusammenhang klar gemacht hat. Vielleicht ist dies etwas, was immer noch nicht in genügender Weise gewürdigt worden ist, weil wir in einem Zeitalter leben, welches nur eine geschichtliche Betrachtung liebt, aber weniger darauf gerichtet ist, auch das Geschichtliche in seinem Zusammenhang mit den immer wieder auftauchenden allgemeinen Problemen des menschlichen Geisteslebens zu verstehen. Indessen, wie immer es sich damit verhält, so viel ist ja gewiß, daß jenes Zusammenfallen der Erkenntniß und der praktischen Frömmigkeit für uns seine innere Wahrheit verloren hat. Es bleibt daher dabei, daß das Dogma für uns unter den nun oft erwähnten doppelten Gesichtspunkt tritt.

Und zwar ergiebt sich nun daraus eine doppelte Beurtheilung seiner geschichtlichen Entwicklung, die es wieder mit sich bringt, daß sein Verhältniß zum evangelischen Glauben in verschiedener Weise aufgefaßt werden kann.

Achtet man darauf, daß das Dogma nichts anderes ist, als

die in der Kirche sich entwickelnde Erkenntniß der Wirklichkeit, in der der Glaube leben soll, so erscheint dieser Entwicklungsproceß als ein in sich zusammenhängendes Ganzes. Stein auf Stein ist zum Bau hinzugetragen worden, und dieser ist so wie er ist, könnte im Großen und Ganzen gar nicht anders sein. Denn es handelt sich nur darum, daß die in der Offenbarung gegebene, beziehungsweise durch sie zugänglich gewordene, von Anfang an aber vorhandene Wirklichkeit für den menschlichen Geist, ein Stück nach dem andern, deutlicher geworden ist. Was objectiv als ein Ganzes da war, hat successive und allmählich diesen Proceß der Erhebung in das subjektive Bewußtsein und die klare Erkenntniß durchgemacht. So hat die alte morgenländische Kirche den Grund gelegt, indem sie das trinitarische und christologische Dogma in sich bildete. Die alte abendländische Kirche hat dazu die Anthropologie hinzugefügt, schon vor Augustin war das vorbereitet, durch ihn gewann es bestimmte Gestalt. Das Mittelalter hat die Versöhnungslehre geprägt, die Reformation das ganze Gebäude durch die Soteriologie gekrönt, auch allerlei Irrthümer wieder beseitigt, die sich in der Papstkirche des Mittelalters eingeschlichen hatten.

Es thut nicht noth, dies näher auszuführen. Die eben skizzirte Betrachtungsweise ist weit verbreitet und bekannt genug. Aehnlich hat die römische Kirche schon längst die Entwicklung der kirchlichen Dinge beurtheilt. Die alten protestantischen Lehrer haben dann nichts davon gewußt, sondern waren schlecht und recht der Meinung, daß sie ihre Sätze aus der Schrift schöpften, welche die eine und alleinige Quelle aller heilsamen Wahrheit sei. Noch im siebzehnten Jahrhundert hat Calixt's Werthschätzung des ältesten Theils der kirchlichen Ueberlieferung, in dem er etwas neben der Schrift Maßgebendes und ein einigendes Band aller Confessionen erblickt wissen wollte, nur den heftigsten Widerspruch erfahren. Als aber in unserem Jahrhundert der geschichtliche Sinn wieder erwachte, hat jene Betrachtungsweise auch in der protestantischen Theologie Raum gefunden. Im besonderen ist es auf den Einfluß Hegels zurückzuführen. Von den Voraussetzungen seiner Philosophie ausgehend hat Baur die Geschichte des Dogmas als einen zusammenhängenden Proceß construirt, der wieder nichts

anderes ist, als ein Ausschnitt aus der großen Geschichte des Geistes überhaupt, deren letztes und vollendetes Stadium. Nur verstand Baur es freilich nicht so, als ob nun damit die unantastbare Gültigkeit aller Sätze des Dogmas in der Kirche gewährleistet sei. Nur eine relative Bedeutung wollte er ihnen zugeschrieben wissen, er wußte von einer Aufgabe, die der denkende Geist in der Gegenwart an diesen Sätzen zu lösen habe, ähnlich wie nach ihm Biedermann, von dessen Anschauung weiter oben die Rede gewesen ist. Aber das haben dann andere anders gefaßt. Namentlich Kliefoth und Thomasius haben die Betrachtung so gestaltet, daß sie auf eine Rechtfertigung des Dogmas in der evangelischen Kirche hinausläuft. Nicht um den Buchstaben, nicht um die Unterwerfung unter unverstandene Sätze ist es ihnen dabei zu thun, sondern um das Verständniß der Entwicklung des Dogmas in der Kirche und um den Nachweis, daß sie im orthodoxen lutherischen Lehrbegriff ihren Abschluß erreicht. Seither ist diese Betrachtungsweise allgemeiner geworden. Wenigstens so weit sie zur Geltung bringt, daß das Dogma nichts anderes ist, als die Darstellung der Wirklichkeit, die den Glauben trägt, und auf die der Glaube als auf seinen Inhalt gewiesen ist.

Wie ganz anders gestaltet sich aber die Betrachtung desselben Gegenstandes, eben der Entwicklung des Dogmas, wenn man den andern Gesichtspunkt einhält und beachtet, daß sich die jeweilen herrschende Frömmigkeit darin einen Ausdruck verschafft hat. So angesehen kann es wahrlich nicht als eine einheitliche Größe und seine Entstehung als eine stetig fortschreitende, wie man sagt, organisch sich entfaltende, Glied an Glied ansetzende Entwicklung gelten. Vielmehr zeigt sich, daß das Dogma und seine Geschichte ein allerdings wichtigstes Stück der Kirche und ihrer Geschichte, beziehungsweise der Geschichte des Christenthums in der Welt ist. Und wie in dieser mehrere große Perioden zu unterscheiden sind, so auch in der Geschichte des Dogmas. Dieses ist nicht ein organisches Ganzes, an dem ein Glied nach dem andern deutlicher hervorgetreten ist und bestimmtere Gestalt gewonnen hat, sondern es lagert in großen Schichten über einander, die sich keineswegs innerlich entsprechen.

Die altkirchlichen Lehren von der Trinität und von Christo,

d. h. von der Vereinigung der beiden Naturen in ihm, sind der Ausdruck für die Art und Weise, wie der griechische Geist sich die göttliche Offenbarung angeeignet hat. Das Heil ist die Vereinigung mit Gott, die ohne innere Beziehung zum sittlichen Leben insofern etwas Physisches oder Hyperphysisches ist. Der Weg, um dahin zu gelangen, ist die Erkenntniß, ist die Berührung mit den übernatürlichen Kräften, die durch die Menschwerdung Gottes der Welt eingepflanzt worden sind. Nicht als wenn das Sittliche überhaupt gleichgültig wäre. Aber es geht nebenher. Dieses Nebeneinander des Religiösen und Sittlichen ist das eigentlich Charakteristische für die älteste griechische Form des Christenthums. Der Fall Adams hat wesentlich nur metaphysische Folgen gehabt. In sittlicher Beziehung steht jeder auf sich selbst, da ist die Freiheit maßgebend, es findet darin kein wesentlicher Unterschied zwischen Adam und dem empirischen Menschen statt. Aber die Natur ist verändert, die ursprüngliche Einheit mit Gott aufgehoben. Und dieser Schade wird durch die Einigung der göttlichen Natur mit der menschlichen in Christo wieder aufgehoben, die Einheit mit Gott allen, die menschlichen Geschlechtes sind, wieder zugänglich gemacht.

In diesem Zusammenhang sind jene Dogmen ursprünglich entstanden, in ihm stehen sie zunächst. Und in ihm aufgefaßt bezeichnen sie eine ganz bestimmte charakteristische Form des Christenthums. Die Ueberordnung der kontemplativen Lebenssphäre über die sittliche, hyperphysische Heilsmittel, Erkenntniß, Kultus und Entfremdung von der Welt als Weg zum Heil, während der sittliche Gehorsam nur eine nebenhergehende Bedingung ist, das sind die hervorstechenden Züge darin. Die heutige morgenländische Kirche ist das secundäre Produkt dieser ältesten Periode des Christenthums, die Kirche der orthodoxen Formel, der Liturgie, der Fasten und der sittlichen Trägheit. Freilich ist hier manches zur Karrikatur geworden, was einst wirkliches ursprüngliches Leben war. Aber auch in der Karrikatur erkennt man die wesentlichen Züge einer Erscheinung. Und es giebt in der morgenländischen Kirche nichts, was sich nicht aus jener ersten Periode ableiten ließe [1]).

---

[1]) Das treffliche Werk von Kattenbusch: Vergleichende Confessions-

Im abendländischen Christenthum hat sich schon früh ein anderer Geist geltend gemacht, der dann in Augustin seinen großen und wirksamen Vertreter gefunden hat. Sicherlich hat dabei der Unterschied zwischen dem griechischen und römischen, dem morgenländischen und abendländischen Geist mitgewirkt. Aber wir werden es vor allem auch als eine Wirkung des Evangeliums selbst, des neuen Testamentes, besonders der paulinischen Briefe bezeichnen dürfen. Der Punkt, um den es sich dabei handelt, ist das Verhältniß des Religiösen zum Sittlichen. Zwar, an der Voraussetzung wird festgehalten, daß der Heilsempfang nicht in innerer Beziehung zum sittlichen Leben steht. Das ist das Gemeinsame in beiden Zweigen der altkirchlichen Gestaltung des Christenthums, das Band auch, das heute noch die beiden wie wir sagen „katholischen" Kirchen mit einander verbindet. Denn diese Voraussetzung mitsammt den daraus sich ergebenden (oben erwähnten) praktischen Folgerungen für die Pflege der Frömmigkeit wird im Abendland festgehalten. Aber unter dieser Voraussetzung wird nun hier eine möglichst enge Verbindung zwischen dem Religiösen und Sittlichen hergestellt. Das Sittliche ist nicht ein wesentliches Moment im Höchsten selbst, im Heilsempfang, in der Theilnahme an Gottes Geist und Leben, sondern dies ist und bleibt etwas Ueberschwängliches. Aber das Sittliche gehört doch mit zur Sache selbst, um die es sich im Christenthum handelt, die Kirche ist nicht bloß Heilsanstalt, sondern das Reich Gottes auf Erden und befaßt ein umfassendes System sittlicher Erziehung und Zucht in sich. Diese Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Religiösen und Sittlichen macht das Charakterische des abendländisch-mittelalterlichen und heutigen römisch-katholischen Christenthums aus, das, wodurch es sich vom morgenländischen und griechisch-katholischen Christenthum unterscheidet.

Es ist hier nicht der Ort, dem im einzelnen nachzugehn. Hier kommt in Betracht, daß die Dogmen, die im Zusammenhang des abendländischen Christenthums entstanden sind, unter diesem

---

kunde I (Freiburg bei Mohr 1892) bringt diesen Zusammenhang in umfassendster Weise zur Darstellung.

jetzt erwogenen Gesichtspunkt nicht als eine gradlinige Fortsetzung der altkirchlichen Dogmen angesehen werden können. Allerdings findet auch kein ausschließender Gegensatz statt, das in keiner Weise, der Heilsgedanke der alten griechischen Kirche wird ja nicht aufgegeben, sondern nur in einem andern Zusammenhang verwerthet. Wohl aber enthalten diese abendländischen Dogmen eine andere Wendung des Grundgedankens und führen dahin, das alte Dogma in den Hintergrund zu drängen. An die Stelle der Menschwerdung tritt das Opfer auf Golgatha. Jene ist die Voraussetzung für den Werth des Todes Christi. Aber dieser ist die Quelle des Heils, die Grundlage der Sakramente. D. h. die physische oder metaphysische Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur wird zur Voraussetzung, das unmittelbar Heil Begründende ist die sittliche That, — wie eben das Heil selbst als ein in sittlichen Beziehungen stehendes, wenn auch zunächst in gesetzlichen Kategorien erfaßt wird. So ist auch die unter dem Einfluß Augustins formulirte abendländische Anthropologie nicht die dem christologischen Dogma entsprechende. Diesem entspricht vielmehr die der griechischen Väter, denen Pelagius mindestens so nahe steht, wenn nicht näher als Augustin. Kurz, wo man die Sache anfaßt, da ergiebt sich: das ist nicht die gradlinige Fortsetzung der altkirchlichen Dogmenbildung, sondern eine neue Schicht, die sich über der alten lagert. Vom Standpunkt dieser neuen Schicht aus kann man beides als eine Einheit zusammenzufassen suchen. Es wird aber dadurch nicht aufgehoben, daß jede der beiden Schichten von der relativ verschiedenen Auffassung und Aneignung des Christenthums, in deren Zusammenhang sie entstanden ist, unmißverständlich Zeugniß giebt.

Und nun das evangelische Christenthum! So viel steht fest, daß es sich zu jener Anschauung vom Heil, aus der die altkirchliche Dogmenbildung hervorgegangen ist, einfach ablehnend und ausschließend verhält. Das Heil wird nicht als ein ethisch indifferentes gedacht, sondern so, daß es nicht erlebt werden kann, ohne eine sittliche Umwandlung mit sich zu bringen: das Leben in Gott ist nicht ohne den Wandel in seinen Geboten. Es ist daher auch nicht ein überschwängliches, über die Natur des Menschen hinausragendes, sondern es verwirklicht sich als göttliches Geschenk

in der von Gott eben hiefür geschaffenen menschlichen Natur. Alle praktischen Folgerungen aus der Heilsauffassung, die dem Dogma zu Grunde liegt, fehlen daher auch in der evangelischen Kirche. Das active sittliche Leben ist hier in sein Recht eingesetzt, das Wort wird den Sakramenten übergeordnet, nur das Dogma selbst ist herübergenommen, weil diese Zusammenhänge, die wir heute sehen, sich damals der Aufmerksamkeit entzogen.

Wiederum ist nichts dem evangelischen Christenthum wesentlicher, als der Gegensatz gegen den gesetzlichen Geist der mittelalterlichen wie der heutigen römischen Kirche. In diesem Gegensatz ist es geboren worden, und dadurch vor allem hat es sein Gepräge erhalten. Die Dogmen aber, die dem abendländischen Mittelalter ihre Entstehung verdanken, tragen insgesammt dieses gesetzliche Gepräge. Und das kann gar nicht anders sein. Denn so lange das Heil selbst, das Leben in Gott, als etwas ethisch Indifferentes gefaßt, aber in eine nahe Beziehung zum sittlichen Leben gesetzt wird, ist eine gesetzliche Anschauung die nothwendige Folge. Auch in dieser Beziehung finden wir die evangelische Heilserkenntniß und die aus ihr erwachsende Lehrbildung daher im Gegensatz zu den Dogmen, die in der früheren Entwicklung entstanden waren — sobald man nämlich die Lehre in ihrer Beziehung zur praktischen Frömmigkeit prüft. Unter diesem Gesichtspunkt ist es unmöglich, die Lehren, die der Reformation ihre Entstehung verdanken, als die Fortsetzung oder gar als den krönenden Abschluß der vorangegangenen Entwicklung anzusehen. Sie sind vielmehr eine neue Schrift, die sich über die vorausgegangenen lagert. Und zwar handelt es sich hier viel eher als beim Uebergang vom morgenländischen zum abendländischen Christenthum um einen Gegensatz. Denn der Widerspruch der Reformation richtet sich gegen die Grundanschauung selbst, auf der die frühere Dogmenbildung beruht, die Auffassung und Uebung des Christenthums ist deutlich erkennbar eine andere geworden, als auf den vorangegangenen Entwicklungsstufen.

Jetzt wird es aber verständlich sein, daß das Verhältniß des evangelischen Glaubens zur kirchlichen Lehrüberlieferung so verschieden beurtheilt wird, wie wir es in der gegenwärtigen protestantischen Theologie finden.

Die einen gehen in ihrem Urtheil von dem Gesichtspunkt aus, von dem an erster Stelle die Rede war. Die Dogmenbildung erscheint ihnen als die in der Kirche allmählich gewonnene bestimmt umschriebene Erkenntniß der übersinnlichen Realitäten, in denen der christliche Glaube von Anfang an und zu jeder Zeit gelebt hat. Die Dogmen sind nichts als der erkenntnißmäßige Ausdruck der Wirklichkeit, mit der wir es im Christenthum zu thun haben. Umgekehrt fassen sie diese Wirklichkeit von vorn herein stets in den Formen auf, die das Dogma ihnen bietet. Beides scheint ihnen unzertrennlich mit einander verbunden zu sein. Das schließt die Kritik am Dogma in einzelnen Punkten nicht aus. Aber im Großen und Ganzen hat man daran festzuhalten. Im Großen und Ganzen hat es mit dem Dogma die eben erwähnte Bewandtniß. Vom evangelischen Glauben aus die kirchliche Lehrüberlieferung beanstanden und sagen, sie bedürfe um dieses evangelischen Glaubens willen in entscheidenden Punkten einer Umbildung oder Umdeutung, das erscheint ihnen als ein Absägen des Astes, auf dem wir sitzen, als eine Verflüchtigung des Glaubensinhalts.

Wir andern dagegen lassen uns von dem Gesichtspunkt leiten, von dem an zweiter Stelle die Rede war. Die Aneignung und Uebung des Christenthums hat eine Geschichte in der Welt gehabt, die sich stufenweis erhebt. Auf jeder dieser Stufen ist am Dogma gearbeitet, sind Lehren erzeugt worden. Und die einzelnen Dogmen tragen je den Charakter der Stufe, auf der sie entstanden sind. Der evangelische Glaube bezeichnet die letzte und höchste dieser Stufen. Es ist eine dringende Aufgabe, die gesammte Erkenntniß und Lehre des Christenthums dem Glauben entsprechend zu gestalten, der uns in der Reformation erneuert und durch sie geschenkt worden ist. Auch die kirchliche Lehrüberlieferung kann da keine Schranke bilden, sondern muß dem Glauben gemäß umgebildet und umgedeutet werden. Ja, in irgend einem Maaß ist das nothwendig und geschieht es auch in der evangelischen Kirche überall. Die ursprünglichen Beziehungen des Dogmas zur lebendigen Frömmigkeit werden abgestreift, man behält die bloße Erkenntniß in der Hand, die nur indirekt mit

dem Glauben in Zusammenhang gebracht werden kann. Die Dogmatik ist das große Herbarium, in welchem gehörig verwahrt liegt, was in den verschiedenen Perioden der Kirche lebendige Wahrheit gewesen, nun aber den Saft längst verloren hat und in der Farbe verblichen ist. Und das läßt sich nicht ändern. So lange wir evangelische Christen bleiben wollen, können wir dem alten Dogma unter uns nichts als diese Schattenexistenz im Herbarium der Dogmatik bieten. Nur durch künstliche Vermittelungen, durch geistreiche Einfälle wird ihm eine Beziehung zur evangelischen Frömmigkeit abgewonnen. Oder — um an jenes andere Bild anzuknüpfen: der Inhalt dieser Sätze war freilich einst glühend heiß, als er in die Form gegossen wurde, jetzt ist er starr und kalt; sagt man aber, er könne jeden Tag wieder warm werden und in Fluß gerathen — so antworten wir: Gott behüte uns davor! Denn an dem Tage, an dem das geschehen wird, werden wir keine evangelische Christen mehr sein. Und weil es so steht, behaupten wir: der evangelische Glaube ist nicht Fortsetzung und Abschluß der vorangegangenen Dogmenbildung, sondern stellt der Theologie die Aufgabe, die Wirklichkeit, auf der unser Glaube beruht und die seinen Inhalt bildet, so zu sehn und zu beschreiben, wie sie sich dem evangelischen Glauben zeigt.

Aber damit nehme ich späteres vorweg. Ich wollte erst weiter unten auf die Frage eintreten, wie sich in diesem Streit der Meinungen Recht und Unrecht vertheilt. Hier zunächst sollte es sich nur darum handeln, die beiden Standpunkte und Betrachtungsweisen zum Verständniß zu bringen. Ich schließe die Erörterung mit der Frage, ob es nicht möglich sein sollte, dem Streit darüber bei aller sachlichen Schärfe den Charakter persönlicher Anschuldigung und Verketzerung zu nehmen? Freilich, es sollte nicht bloß, sondern könnte auch geschehn, wenn jeder zunächst den andern zu verstehn, d. h. seine einzelnen Urtheile im Zusammenhang s e i n e r (und nicht der eigenen) Gesammtanschauung zu würdigen sich bemühen wollte. Statt dessen herrscht die leidige Gewohnheit, die Urtheile des Gegners nur auf dem Hintergrund der e i g n e n allgemeinen Voraussetzungen zu sehn, wo sie dann allerlei Abscheuliches und Grundstürzendes zu enthalten scheinen,

was nun ohne weiteres dem Gegner als seine Meinung zugerechnet wird, obwohl ihm etwas dergleichen zu meinen oder zu sagen niemals in den Sinn gekommen ist. Aber das sollte doch wenigstens in der ernsthaften Diskussion nicht geschehn, sondern denen überlassen bleiben, die die Tagespresse bedienen, längst verlernt haben, die Wahrheit über alles zu stellen, und gewohnheitsmäßig über Dinge urtheilen, die sie nicht verstehn.

Jedenfalls, wenn das geschähe, wovon nicht zweifelhaft ist, daß es geschehn sollte, dann müßten solche Urtheile unterbleiben wie die, daß diejenigen, die sich kritisch zum Dogma verhalten, einen bodenlosen Subjektivismus befürworten und das Christenthum seines Inhalts entleeren, oder daß diejenigen, die für die Ueberlieferung eintreten, den evangelischen Glauben preisgeben, indem sie katholische Maaßstäbe der Frömmigkeit geltend machen. Man mag ja der Meinung sein, daß der gegnerische Standpunkt zu solchen Consequenzen führt, man mag sich bemühen, das mit so guten sachlichen Gründen, als man auftreiben kann, darzuthun. Imputirt man dem Gegner selbst solche Gedanken und Absichten, so sagt man, was nicht wahr ist. Es unterliegt keinem Zweifel, daß es auch denen, die für das Dogma eintreten, ernsthaft um den evangelischen Glauben zu thun ist. Ebenso gewiß ist, daß wir, die wir uns zu manchen Sätzen des Dogmas kritisch verhalten, die Objektivität des Glaubensinhalts so nachdrücklich wie einer betonen und so eifrig wie einer darauf bedacht sind, das ganze ungeschmälerte Christenthum aufrechtzuerhalten.

3.

Wenn unter evangelischen Theologen eine ernstliche Meinungsverschiedenheit vorhanden ist, dann liegt es am nächsten, die Entscheidung bei der heiligen Schrift zu suchen. Denn es darf vorausgesetzt werden, daß beide Theile den guten Willen haben, sich dem aus der Schrift abgeleiteten Urtheil zu unterwerfen.

Allerdings läßt sich ja die Frage, die uns hier beschäftigt, nicht direkt an der heiligen Schrift beurtheilen. Sowohl das Dogma, wie es nun vorliegt, als der evangelische Glaube, wie er sich nun gestaltet hat, beide als bestimmte geschichtliche Ge-

bilde genommen, sind der Schrift der zeitlichen Ordnung entsprechend noch fremd. Sie sagt uns nichts und kann uns nichts darüber sagen, wie sich beide zu einander verhalten. Wohl aber wäre denkbar, daß sich indirekt eine Entscheidung aus der heiligen Schrift und d. h. vor allem aus dem Neuen Testament gewinnen ließe. Wenn uns im Neuen Testament dieselben Gedankenverbindungen wie im Dogma entgegenträten, hier nur erkenntnißmäßig schärfer herausgearbeitet als dort, aber wesentlich dieselben, wenn sie dort schon ihre praktische Zuspitzung in der Forderung des Glaubens, wie ihn die evangelische Kirche versteht, gefunden hätten, so ließe sich günstiges in Betreff der Einheit von Dogma und Glaube vermuthen. Es dürfte dann behauptet werden, daß die innere Einheit von beiden in der christlichen Religion als Aufgabe gestellt wäre, denn die christliche Religion hat sich unweigerlich nach dem zu richten, was die in der heiligen Schrift bezeugte Offenbarung enthält. Verhielte es sich dagegen umgekehrt so, daß die heilige Schrift uns in die Richtung des evangelischen Glaubens wiese, uns den Inhalt des Glaubens aber keineswegs in der Form des Dogmas, sondern in einer andern eben diesem Glauben entsprechenden Weise darböte, so müßte geurtheilt werden, daß die Behauptung der inneren Einheit von Dogma und Glaube biblisch unbegründet sei.

Wohl also ließe sich aus der heiligen Schrift, aus dem Neuen Testament eine Entscheidung der Kontroverse gewinnen, die ich vorhin beschrieben habe. Dennoch ist nicht darauf zu hoffen, daß sich auf diesem Weg etwas Wesentliches erreichen läßt. Und zwar deßhalb nicht, weil die Art und Weise, wie man an die Schrift herantritt und ihren Inhalt zu ermitteln sucht, eine verschiedene ist.

Das gilt schon ganz im allgemeinen. Die Beurtheilung der Schrift ist hüben und drüben eine andere. Die einen lassen sich direkt oder indirekt von der Inspirationslehre leiten, die andern sind überzeugt, daß das ein falscher Weg ist, daß man sich dadurch außer Stand setzt, den wirklichen Inhalt der Schrift zu erfassen oder zu gewinnen. Ich habe davon kürzlich in dieser Zeitschrift gehandelt und gehe auf die allgemeine Frage hier nicht

wieder ein. Ich halte mich an den hier geschilderten Unterschied der Betrachtungsweise und versuche im Zusammenhang damit deutlich zu machen, daß es eine vergebliche Hoffnung ist, die Entscheidung des Streits aus der heiligen Schrift gewinnen zu können.

Zu dem Ende versetze ich mich wieder in die Denkweise derer, die das Dogma mit dem evangelischen Glauben zusammenfassen, denen mit dem Dogma der Inhalt dieses Glaubens selber angetastet zu werden scheint. Ich erinnere daran, daß sie die Wirklichkeit, mit der es unser Glaube zu thun hat, die übersinnlichen und geschichtlichen Realitäten, denen er gilt, von vorn herein in den Formen auffassen, die das Dogma bietet. Treten sie nun mit dieser Voraussetzung an die heilige Schrift heran, so erscheint es ihnen als selbstverständlich, daß die Schrift mit dem Dogma übereinstimmt. Diese Uebereinstimmung braucht sich nicht auf alle Einzelheiten und alle Nuancen zu erstrecken. Insbesondere ist es nicht nothwendig, daß die Begriffe in der Schrift und im Dogma dieselben sind, wie es ja nicht der Fall ist — eine Thatsache, die in der Kirche nie ganz übersehen worden ist. Aber die Sache ist dieselbe. Die Schrift ist das „urkundliche Zeugniß" von den Realitäten des Glaubens, als solches voll ursprünglicher originaler Lebendigkeit, aus Gottes Geist geboren. Das Dogma ist die theologisch überlegte Beschreibung eben derselben Sache, die technisch durchgeführte Formulirung eben derselben Wahrheit. Meint man diesen Standpunkt einnehmen zu sollen, sieht man im Dogma die Wirklichkeit, der unser Glaube gilt, so wird man jeden Versuch, aus der Schrift für etwas anderes als eben für das Dogma zu argumentiren, a limine abweisen. Ein eigentliches Auseinandergehn scheint einfach undenkbar.

Wer dagegen im Dogma nicht die Sache sieht, sondern die Auffassung der Sache, wie sie sich je und je in der Kirche gestaltet hat, wer überzeugt ist, daß im Dogma verschiedene Schichten übereinander gelagert sind, die bei allem innerem Zusammenhang doch von einem geschichtlichen Wandel in der kirchlichen Auffassung des Christenthums Zeugniß geben — der wird

und muß das Verhältniß des Dogmas zur Schrift ganz anders beurtheilen. Denn wie sollte die Schrift, das Zeugniß von der göttlichen Offenbarung, vorweg schon die verschiedenen immer auch zeitgeschichtlich bedingten Formen, in denen weiterhin diese Offenbarung angeeignet worden ist, enthalten oder bezeugen? Das wird durch das zeitliche Nacheinander, dem auch Christenthum und Kirche unterworfen bleiben, einfach ausgeschlossen. Gewiß, man kann trotzdem die *innere* Uebereinstimmung einer bestimmten geschichtlichen Form des Christenthum wie z. B. der evangelischen mit der Schrift behaupten und nachzuweisen sich getrauen. Auf welche Punkte es dabei ankäme und wie ein solcher Beweis einzurichten wäre, läßt sich hier nicht weiter ausführen. Davon wird aber auch in diesem Fall nicht die Rede sein können, die einzelnen Lehrsätze oder Dogmen aus dem Wortlaut der Schrift abzuleiten oder daran nachzuweisen. Denn das ist überhaupt unmöglich. Man kann es nur thun und nur versuchen, wenn man die Augen unwillkürlich oder absichtlich vor den nicht wegzubringenden geschichtlichen Unterschieden verschließt.

Aber vielleicht läßt sich der Differenzpunkt in dem von beiden Seiten eingenommenen Verhältniß zur Schrift noch genauer bezeichnen. Wenigstens dann, wenn zweierlei als allgemein zugestanden vorausgesetzt werden darf. Das erste ist dies, daß bei aller geschichtlichen Differenzirung Dogma und Schrift sich doch aufs nächste berühren, wie es nicht anders sein kann, da es stets die *Absicht* war, die Einheit mit der Schrift zu wahren. Das andere ist dies, daß bei aller Berührung und Uebereinstimmung doch in der Anordnung der Gedanken und in der Art, sie begrifflich auszudrücken, große Unterschiede obwalten, wie vor Augen liegt. Nimmt man nämlich dies beides als zugestanden, so braucht man nur den oben geschilderten Unterschied in der Beurtheilung des Dogmas an die Sache heranzubringen, um den Unterschied zu verstehn, der sich im Schriftgebrauch geltend machen muß. *Er betrifft die Werthung der Momente, in denen Schrift und Dogma auseinandergehn.*

Denjenigen, die das Dogma als die in der Kirche allmählich gewonnene begriffliche Formulirung des Glaubensinhalts auf-

fassen, erscheinen sie als lediglich formaler Art. Es handelt sich nur um eine schärfere begriffliche Darstellung, die naturgemäß erst im Lauf der Zeit hat gewonnen werden können. Der Sache nach sind Schrift und Dogma eins. Wir dagegen, die wir im Dogma den Niederschlag einer sich in Perioden sondernden kirchlichen Entwicklung erblicken, einen Niederschlag, der die aufeinanderfolgenden großen Formen des Christenthums in ihrer inneren Verschiedenheit deutlich erkennen läßt, wir finden, daß eben diese Momente, in denen Schrift und Dogma auseinandergehn, von der größten Bedeutung sind. Es handelt sich in ihnen um Unterschiede in der Gesammtauffassung derselben Sache. Und soweit wir uns kritisch zum Dogma verhalten, ist das unter anderm auch darin begründet, daß wir durch das Schriftprincip der evangelischen Kirche uns dazu verpflichtet glauben.

Man wird sagen: ja, aber enthält denn die Schrift nicht wirklich die Sache? eben das, was unserem Glauben allererst, seinen Inhalt, seine Bedeutung und seine Wahrheit giebt? heißt es nicht die Schrift herabwürdigen und ihr ihren Werth rauben, wenn man nichts anderes in ihr erblickt als eine bestimmte Auffassung der Sache? Ich antworte: gewiß ist es an dem. Die Schrift enthält die Sache. Aber diese Sache ist die Offenbarung Gottes in der Geschichte, nicht das Dogma. Und was sich nun fragt, ist, in welcher Weise wir diese Sache aufzunehmen, mit welchen Augen wir sie zu sehn haben, welches die dieser Sache entsprechenden Augen sind. Aber da ist die Differenz dann sofort wieder da. Die einen sehen mit den Augen des Dogmas. Wir andern meinen, daß der evangelische Glaube die rechte Art und Weise ist, diese Sache anzueignen, und daß sich daraus doch etwas anderes ergiebt, als was das Dogma enthält und besagt.

Damit sind wir aber wieder bei demselben Punkt angelangt, bei der Differenz über das Verhältniß des evangelischen Glaubens zur kirchlichen Ueberlieferung, d. h. zum Dogma. Und deßhalb wird man sich, wie mir scheint, klar machen müssen, daß das die wichtigere, die voranstehende und eigentlich entscheidende Frage ist. Natürlich nicht als wenn in der evangelischen Kirche und

Theologie irgend etwas an sich für wichtiger erklärt werden sollte als die Schrift und das richtige Verständniß der Schrift. Wohl aber ist jene Frage die vorangehende, sofern die Entscheidung über den richtigen Schriftgebrauch wenn auch nicht principiell, so doch augenblicklich und empirisch von ihrer Beantwortung abhängt, und es nicht möglich ist, umgekehrt eine Entscheidung der uns hier beschäftigenden Frage aus der Schrift zu entnehmen. Jeder wird sagen müssen: ich bin zwar überzeugt, daß meine Anschauung sich auch an der Schrift bewährt, ja daß sie allein dem wirklichen Inhalt der Schrift gerecht wird, und diese Ueberzeugung ist es nicht zuletzt, auf die ich mich stütze; ich hoffe auch, daß das mir vorschwebende Schriftverständniß unwiderstehliche Fortschritte machen, sich mit der Zeit allgemein als das allein richtige erweisen und zur Erledigung dieser anderen Kontroverse beitragen wird; ich sehe aber ein, daß, wie die Dinge augenblicklich liegen, auf diesem Wege nichts zu erreichen ist; die Kontroverse über das Verhältniß des evangelischen Glaubens zur kirchlichen Ueberlieferung läßt sich aus der Schrift nicht entscheiden.

Aber wo soll die Entscheidung dann gesucht werden? Nun, von einer Entscheidung im eigentlichen und engeren Sinn des Worts wird überhaupt nicht die Rede sein können. Es wäre Thorheit, hoffen zu wollen, daß durch irgendwelche Erörterungen eine Entscheidung des Streits herbeigeführt werden könnte. Es kann sich nur darum handeln, einerseits diejenigen Punkte hervorzuheben, auf welche sich die Zuversicht gründet, daß es einmal zu einer Entscheidung in dem hier für richtig erklärten Sinn kommen wird und kommen muß, andrerseits die Einwände, die gegen die eigene Ansicht erhoben werden, als unbegründet zu erweisen. Und während nun dies letztere einer weiteren abschließenden Betrachtung vorbehalten bleiben sollte, ist es das erstere, wovon ich für jetzt weiter zu handeln habe.

Da ist aber allererst daran zu erinnern, daß es sich um eine verschiedene Beurtheilung des Dogmas und seines geschichtlichen Werdens handelt. Denn auf ihr beruht wieder wie gezeigt, der Unterschied der Auffassung, was das Verhältniß von Dogma und Glaube betrifft. Wahrheit und Unwahrheit in

letzterer Beziehung entscheidet sich nach dem, was sich in der andern als richtig oder unrichtig ergiebt. Mithin ist es das Dogma und seine Entwicklung, worauf wir hier wieder die Aufmerksamkeit zu richten haben. Es muß gezeigt werden, daß die Ansicht, die im Dogma einen Ausdruck der christlichen Religion erblickt, und seine Entwicklung als einen Ausschnitt aus der in großen Perioden sich sondernden Kirchen- und Christenthumsgeschichte beurtheilt, die sachgemäße und der Wahrheit entsprechende ist. Es muß hervorgehoben werden, worauf sich die Hoffnung gründet, daß diese Ansicht sich mit der Zeit allgemein durchsetzen werde.

Das ist aber nichts anderes als der Zusammenhang, in dem diese Auffassung des Dogmas sich ergiebt. Sie gründet sich einfach auf die Einsicht, daß das Christenthum Religion ist, und daß alles, was zum Christenthum gehört, theoretische Sätze wie praktische Institutionen, von diesem seinem religiösen Mittelpunkt aus verstanden und beurtheilt werden muß. Nun ist diese Einsicht nicht auf eine Schule oder Richtung in der heutigen Theologie beschränkt. Vielmehr wird kaum jemand sie ganz abweisen oder verläugnen wollen. Sie ist ein gemeinsamer Besitz aller theologischen Richtungen. Aber dann darf man auch hoffen, daß die Beurtheilung des Dogmas, die eben daraus gefolgert werden muß, mit der Zeit zur allgemeinen Anerkennung gelangen wird.

Als eine gemeinsame Erkenntniß der heutigen Theologie bezeichne ich diese Einsicht. Darin liegt, daß es etwas ist, was der neueren Theologie angehört. In der That hat in der Zeit kurz gesagt vor Kant und Schleiermacher der Intellektualismus die Theologie beherrscht, ist er wenigstens die vorherrschende Richtung gewesen. Die orthodoxe Dogmatik trägt diesen Charakter, Rationalismus und Supranaturalismus nicht minder. Erst die Bewegung, die sich vorzüglich an den Namen Schleiermacher's knüpft, hat ihm erfolgreich entgegengewirkt. Daß diese ein allgemeines Ferment der neueren Theologie geworden, hat jene Einsicht unter allen Richtungen derselben verbreitet.

Und doch ist es nicht eigentlich etwas Neues. Beschränken wir den Blick zunächst auf unsere Kirche, so dürfen wir sagen:

es ist ein Stück aus dem Erbe der Reformation, das darin wieder lebendig geworden. Denn die Reformation hat den Glauben in den Mittelpunkt des Christenthums gestellt. Und der Glaube im evangelischen Sinn verstanden ist nichts anderes als die Religion, die christliche Religion nichts andres als dieser persönliche Heilsglaube, das Vertrauen auf Gott und seine Gnade. Auch der Pietismus ist eine Reaktion gegen den herrschenden Intellektualismus in Theolagie und Kirche gewesen, er darf seiner Absicht nach, so weit er in gesunden kirchlichen Bahnen blieb, als ein Zwischenglied zwischen der Reformation und diesen neueren Bestrebungen, die Religion in der Theologie zur Geltung zu bringen, in Anspruch genommen werden. Also ist das zwar in seiner heutigen Form etwas Neues aber doch nichts Anderes, als worauf es in der evangelischen Kirche von jeher abgesehen war, worum in ihr immer wieder gekämpft worden ist.

Nun kann man sagen: das ist ein Grundsatz, dem immerhin in der evangelischen Kirche Geltung zukommen mag. Es ist etwas, was sein und gelten soll. Aber darum handelt es sich jetzt nicht. Es handelt sich um die richtige Beurtheilung des Dogmas. Und das Dogma ist eine geschichtliche Größe, etwas Gegebenes, das nun einmal ist wie es ist und nicht einem später aufgekommenen Grundsatz zu liebe umgemodelt oder anders gedeutet werden kann.

Allein, diese Einrede würde doch nicht zutreffen. Zunächst schon ist, was in Frage steht, die richtige Beurtheilung des Dogmas in der evangelischen Kirche. Dafür ist es aber keineswegs gleichgültig, welches Verständniß des Christenthums in ihr das herrschende und gültige ist. Denn wovon sollen wir in der Werthung der kirchlichen Erscheinungen ausgehn, wenn nicht von der Erkenntniß des Christenthums, die Gott uns in unserer Kirche geschenkt hat? Die Forderung, den Werth des Dogmas für uns und unsere Kirche unter dem Gesichtspunkt zu beurtheilen, ob und wie weit es ein zutreffender Ausdruck des evangelischen Glaubens ist, würde schon aus jenem Grundsatz folgen. Sie ergiebt sich daher ohne weiteres aus der Einsicht, daß das Christenthum Religion ist, und daß es in ihm in einer alles andere bedingenden

Weise auf die Religion d. h. auf den Heilsglauben, auf das persönliche Leben in der Wahrheit ankommt.

Immerhin, dieser Grundsatz wäre nicht so wichtig wie er ist, und man dürfte es nicht auf ihn wagen, wenn er nicht selbst wieder im inneren Zusammenhang aller Religion und aller Erscheinungen auf diesem Lebensgebiet begründet wäre. Das ist aber der Fall. Auch wo jener Grundsatz, daß es so sein soll, nicht ausdrücklich anerkannt wird, macht er sich doch geltend und setzt sich durch. In der Entwicklung des Dogmas, in allen schöpferischen Perioden derselben ist das auch vor der Reformation der eigentlich entscheidende Gesichtspunkt gewesen. Davon war schon die Rede (S. 448 ff.), ich brauche hier nur daran zu erinnern. Selbst in den Zeiten des am meisten gesteigerten Intellektualismus wird der innere Zusammenhang nicht etwa ein anderer. Nur solche Lehren, die nicht bloß mit dem Verstand angeeignet werden, sondern in einer Wechselwirkung mit dem persönlichen Leben des Subjekts stehn, sind mit ihrem Inhalt wirklich lebendig. Was lediglich mit dem Intellekt angeeignet wird, hat für die Frömmigkeit der Gemeinde — mag es immerhin den Scharfsinn der Theologen beschäftigen — nur die Bedeutnng, daß es zu einer Pflicht des Frommen wird, daran zu „glauben", und die Erfüllung dieser Pflicht als gutes Werk angerechnet wird. Der Inhalt der Lehre oder des „Glaubens" wird da relativ gleichgültig, er ist todter Stoff. Nun läßt es sich freilich nicht vermeiden, daß die Jugend, auch die reifere Jugend manches in dieser Weise verstandesmäßig oder gedächtnißmäßig aufnimmt, eben zunächst lernt. Wenn sie, was ihr zugänglich ist, wirklich aneignet, und der Lehrer selbst in dem lebt, was er lehrt, so liegt das im natürlichen Gang einer gesunden Entwicklung. Aber die Regel in der Gemeinde darf es nicht sein, die Ordnung der Lehre und Unterweisung muß es darauf abstellen, daß jeder sich die Wahrheit innerlich und voll aneigne. Denn wozu ist uns göttliche Wahrheit gegeben wenn nicht dazu, daß sie Inhalt unseres Lebens werde? Was sie durch die Aneignung bloß mit dem Verstand niemals wird.

Es handelt sich also nicht bloß um einen Grundsatz, den die evangelische Kirche aufstellt und betont, sondern um einen inneren

Zusammenhang zwischen dem religiösen Leben, dem Leben in Gott, und der religiösen Wahrheit, der sich nothwendig durchsetzt. Geschieht es nicht auf direkte dann auf indirekte Weise, so nämlich, daß das Fürwahrhalten einer formulirten Lehre, einerlei wie sie laute, als Pflicht eingeschärft und geübt wird. Und während die katholischen Formen des Christenthums hierfür Raum haben, ist das in der evangelischen Kirche eine Verfälschung der Frömmigkeit. Auf evangelischem Boden ist das ein zu überwindendes Anfangsstadium, etwas, was nur als vorläufig und Uebergang eine innere Berechtigung hat. Wo man anders urtheilt, nimmt man einen Grundsatz an, der sich ideell und geschichtlich als katholisch erweisen läßt. Daran würde sich selbst dann nichts ändern, wenn die gesammten Kirchenregimenter und Synodalmajoritäten aller evangelischen Landeskirchen es anders befinden würden.

Mithin gründet sich die Auffassung des Dogmas, die hier befürwortet wird, auf eine unabweisbare Einsicht, die sich irgendwelche Anerkennung überall erzwingt und einmal gewonnen auf die Dauer nicht wieder verleugnet werden kann. Es verhält sich damit nicht anders als mit ähnlichen Bewegungen auf andern Gebieten. Wenn man in irgend einer Wissenschaft anfängt, statt der überlieferten Meinungen von der Sache die Sache selbst zum Gegenstand der Untersuchung zu machen, so ist das ein Fortschritt, der, so heftig er zunächst angefeindet zu werden pflegt, mit der Zeit allgemein als Fortschritt erkannt und anerkannt wird. Unsere moderne Wissenschaft beruht auf diesem Fortschritt. Wenn in der bildenden Kunst das Studium der Natur und die Anlehnung an sie die conventionellen Kunstformen verdrängt, so hat es damit die gleiche Bewandniß: es ist eine Belebung der Kunst aus dem ursprünglichen Quell, die schließlich den Sieg davon trägt und davon tragen muß. Ein Fortschritt derselben Art ist es, wenn wir in der Religionswissenschaft und Theologie alles vom Mittelpunkt der Religion aus sehen und verstehen lernen. Eben deßhalb ist alle Aussicht vorhanden, daß diese Entwicklung sich allgemein durchsetzen wird. Mag es sich in den verschiedenen Richtungen und je für die, die ihnen folgen, verschieden gestalten, die Sache selbst, die Geltendmachung der Religion in der Theologie, ist ein

nothwendiger Fortschritt, der sich auf die Dauer gar nicht abweisen läßt. Wenn aber diese nicht, dann auch die Auffassung und Beurtheilung des Dogmas nicht, die sich daraus ergiebt. Um es prägnant zu sagen: auch diejenigen, die von der Kritik des Dogmas nichts wissen, die es als Ganzes rechtfertigen wollen, werden sich auf eine solche Betrachtungsweise einrichten müssen.

Allerdings ist nun gerade in der Theologie ein hinderndes und zurückhaltendes Moment vorhanden, welches in andern Wissenschaften nicht in derselben Weise wirkt. Ich meine jetzt nicht das Allgemeine, was früher schon berührt ward, daß der fromme Glaube mit besonderer Zähigkeit an den überlieferten Formen hängt, in denen ihm die Wahrheit zunächst gegeben ward. Denn dem steht gegenüber, daß eine Neuerung auf diesem Gebiet ihrerseits ebensowohl an den Impuls des frommen Gemüths anknüpft, der göttlichen Wahrheit ganz und reiner als bisher theilhaftig zu werden. Vielmehr liegt hier in dem betreffenden Fortschritt selbst, der von den theologischen Formen auf die Religion zurückgreift, es liegt darin etwas, was eine Beeinträchtigung der Wahrheit, ja mit dem Christenthum unverträglich zu sein scheinen kann.

Wir sind als Christen überzeugt, in unserem Glauben die Wahrheit zu haben, die eine, neben der es keine andere giebt. Diese Ueberzeugung hat gerade dazu geführt, den Glauben unter Mitwirkung der Philosophie in das Dogma zu verwandeln, in ein großartiges System der Gottes- und Welterkenntniß, der Menschen- und Geschichtsbeurtheilung. Und eben sie macht es dem Christen unentbehrlich, die subjektive Vermittlung gleichsam zu vergessen und sich in der Welt des Glaubens als in der Welt zu bewegen, die so wirklich ist wie die Welt der täglichen Erfahrung, in der wir leben. Aber was wird nun daraus, wenn es statt dessen heißt, daß das Christenthum Religion ist, daß alles in ihm, auch die Wahrheit, die es setzt und voraussetzt, vom Mittelpunkt der Religion aus verstanden werden muß? Läßt sich unter diesem Gesichtspunkt verkennen, daß das Christenthum eine in der Geschichte gegebene Religion ist, eine von vielen, eine neben anderen zunächst? Und läßt sich damit der Anspruch reimen, im Christenthum die Wahrheit zu haben? Ja — eine Religion, die

Religion, die höchste, vollkommenste Form dieses Lebensgebiets! Aber die Wahrheit, die alles beschließende, die mir den letzten Sinn des Daseins enthüllt und mich die Wirklichkeit erst wirklich verstehen lehrt? Das eben scheint bei dieser Betrachtungsweise verloren zu gehen.

Unzweifelhaft sind es derartige Erwägungen, die hier hemmend in den Weg treten. So will z. B. Frank nichts davon wissen, daß Untersuchungen über die Religion und weiter die christliche Religion in die Grundlegung der Dogmatik aufgenommen werden. Nicht als wenn er die oben besprochene Einsicht der Theologie nach Schleiermacher, daß es sich im Christenthum um inneres Erfahren und Erleben handelt, verleugnen wollte. Er tritt in betonten Weise dafür ein und wird daher von den strengeren Orthodoxen um seines Subjektivismus willen hart angelassen. Aber er faßt in seinem System der Gewißheit die Aufgabe so, daß er, was das Dogma besagt, als Inhalt der christlichen Gewißheit entwickelt; es sind das die Realitäten, deren Gewißheit dem Christen durch das Grunderlebniß der Wiedergeburt verbürgt ist. Und bei diesem Verfahren leitet ihn auch die Absicht, das Christenthum nicht als eine Religion unter anderen, wenn auch die höchste unter ihnen, verschwinden zu lassen, und die christliche Wahrheit nicht dem Schein auszusetzen, als wäre sie nicht die Wahrheit, sondern nur Darstellungsform der vollkommensten unter den geschichtlichen Religionen.

In der That läßt sich von jenem Anspruch des Christenthums nichts abbrechen. Auch nach meiner Empfindung und Ueberzeugung heißt es das Christenthum aufgeben, wenn man es nur als die vollkommenste unter den geschichtlichen Religionen würdigt. D. h. natürlich kann einer am Christenthum innerlich betheiligt sein und es trotzdem so beurtheilen. Es handelt sich hier nicht um eine Beurtheilung der Art, wie einzelne persönlich dazu Stellung nehmen. Es fragt sich, ob das Christenthum noch das bleibt, als was es in die Geschichte eingetreten und von Anfang an in der Kirche verstanden worden ist, wenn es in dieser Weise aufgefaßt wird. Und das sei meine ich zu verneinen. In diesem Sinne gilt, daß mit jenem Anspruch auf alleinige und unbedingte

Wahrheit das Christenthum selber aufgegeben wird. Und weil sich ein solcher Schein an die Betonung der Religion in der Theologie und die daraus abgeleitete Beurtheilung des Dogmas heftet, deßhalb erwächst der richtigen Erkenntniß aus dem jetzt dargelegten Thatbestand ein wesentliches Hinderniß. Wer hier klar sehen will, wird das nicht unbeachtet lassen dürfen.

Es ist die allgemeine philosophische Frage nach der Erkenntniß und ihrem Zustandekommen, auf deren Bedeutung wir hier wieder stoßen. Um diese herumkommen zu wollen ist überhaupt ein aussichtsloses Bemühen. So wichtig die geschichtliche Erkenntniß ist, sie allein thut es nicht. Und so wesentlich es ist, die einzelnen christlichen Wahrheiten aus dem abzuleiten, was wirklich im Glauben ihren Mittelpunkt bildet, ausreichend ist auch das nicht. Wir werden niemals die Bemühungen entbehren können, die christliche Erkenntniß mit der uns sonst zugänglichen Erkenntniß in Zusammenhang zu bringen und ihr den ihr gebührenden Platz im Ganzen der menschlichen Erkenntniß zu sichern. Einfach deßhalb verhält es sich so, weil das Christenthum selbst nun einmal die höchste, Ausschlag gebende Wahrheit sein will, und kein Verfahren und keine Methode duldet, die ihm diesen Anspruch schmälern. Wir werden auch nur dann erreichen, was wir seit Schleiermacher erstreben, nämlich die Religion in der Theologie zur Geltung zu bringen, wenn es gelingt zu zeigen, daß die christliche Wahrheit, die christliche Gotteserkenntniß und was sich daran anschließt, auch so ihren Anspruch, die höchste Wahrheit zu sein und den letzten Sinn alles Wirklichen zu enthüllen, voll und ungeschmälert behaupten kann.

Unmöglich ist das auch keineswegs. Man muß sich nur klar machen, daß das menschliche Erkennen ein in sich differenzirtes ist, je nach dem Objekt in seinem Zustandekommen verschieden. Erkenntniß ist zwar Erkenntniß, Innewerden einer Wirklichkeit und der in ihr gegebenen Zusammenhänge. Aber sie kommt auf verschiedene Weise zustande, je nachdem ob es sich um Erkenntniß der Natur handelt oder des geistig-sittlichen Lebens der Menschheit oder Gottes als der alles beherrschenden und lenkenden Macht. Denn die Beziehung des Subjekts zum Objekt ist in diesen ver-

schiedenen Erkenntnißsphären je eine andere. Und die Erkenntniß ist jedes Mal nur zu erreichen, wenn das Subjekt an der inneren Beziehung zum Objekt theilnimmt, die das Erkennen bedingt. Das bedeutet aber nichts anderes, als daß die Gotteserkenntniß ohne Religion nicht zu haben ist. Denn die Religion ist die wirkliche lebendige Beziehung des Menschen zu Gott, nur sie versetzt in die Lage, Gott erkennen zu können. Aber die Gotteserkenntniß ist um ihres Gegenstandes willen andererseits die höchste, abschließende, indirekt das Ganze betreffende Erkenntniß. Ist nun für sie die Religion die unerläßliche Bedingung, so ist es in der Natur des menschlichen Erkennens begründet, daß eine solche Erkenntniß nicht ohne die Religion als das in ihr Ausschlag gebende Moment zustandekommen kann. Und es schließt sich keineswegs aus, daß wir die christliche Wahrheit als den Ausdruck der christlichen Religion haben und würdigen, doch aber in ihr die höchste Wahrheit erkennen, die es für Menschen giebt.

Natürlich, mit diesen Bemerkungen soll nichts gesagt sein, was als eine genügende Beantwortung der jetzt berührten wichtigen und weitschichtigen Frage gelten könnte. Es sollte nur angedeutet werden, inwiefern die energische Geltendmachung der Religion in der Theologie und die daraus sich ergebende Beurtheilung des Dogmas nicht im mindesten einen Verzicht auf die absolute Wahrheit des christlichen Glaubens einschließt. Der Schein, als wenn es sich so verhielte, ist ein bloßer Schein, und deßhalb steht zu hoffen, daß er kein definitives Hinderniß der richtigen Erkenntniß bilden werde. Einstweilen freilich ist dieser Schein ein Hinderniß. Und nicht auf eine solche Theorie über das Zustandekommen der menschlichen Erkenntniß, sondern auf die einleuchtende, nicht wieder zu beseitigende Einsicht, daß das Christenthum Religion ist, und auch die christliche Erkenntniß nur von ihrem religiösen Mittelpunkt aus richtig verstanden werden kann, gründet sich die Hoffnung, die dem entsprechende Beurtheilung des Dogmas werde sich allgemein durchsetzen.

Jedoch dürfen wir die allgemeine Frage nicht aus den Augen verlieren und dürfen nicht aufhören, eine Einigung in ihr zu erstreben. Vorerst wird sie nur in der Weise zu erreichen sein, daß

wir zwischen der Glaubenswahrheit selbst, die uns trägt und beseligt, und ihrer Vertheidigung in der modernen Geisteswelt unterscheiden lernen, in jener uns zusammenfinden, während in dieser ein jeder die Wege verfolgt, die ihm die richtigen zu sein scheinen. Aber das Ziel kann das nicht sein. Dazu hängt beides zu nahe zusammen und greift eins zu sehr in das andere über. Das Ziel kann nur eine wirkliche Einigung in der allgemeinen Frage d. h. in den Grundgedanken über ihre Erledigung sein. Erst wenn das erreicht, nämlich in der Weise erreicht ist, wie es der Geltendmachung der Religion in der Theologie entspricht, wird auch diese gesichert sein.

Es ist also so. Die Beurtheilung der kirchlichen Lehrüberlieferung, die wir vertreten, ist nichts als die nothwendige Folgerung aus einem Fortschritt der theologischen Erkenntniß, den die wenigsten verleugnen, den die meisten in irgend einem Maaß anerkennen oder wohl gar selber betonen. Sie werden daher nicht umhin können, auch die entsprechende Folgerung zu ziehn und uns auf dies Gebiet zu folgen. Entweder werden sie dies thun oder sie werden jenen Fortschritt selbst wieder verleugnen müssen, obwohl er nichts andres ist als die endliche Durchführung des evangelischen Glaubensbegriffs in der Theologie. Dürfen wir hoffen, daß die große Mehrzahl das nicht will, daß sie es um ihres evangelischen Glaubens willen nicht über sich gewinnt, so dürfen wir auch annehmen, daß die Beurtheilung des Dogmas, die sich daraus ergiebt, mit der Zeit zur allgemeinen Anerkennung gelangen wird.

Ich meine das, um es nochmals zu sagen, zunächst nur im formalen Sinn. Die Betrachtungsweise, die das sich geschichtlich entwickelnde Dogma als Ausdruck der christlichen Frömmigkeit würdigt und von dem damit gegebenen Mittelpunkt aus versteht, diese Betrachtungsweise wird und muß die allgemeine werden. Die Kontroverse, die uns hier beschäftigt, wird auf diesem Boden formulirt werden müssen. Dann wird es sich ja herausstellen, wer in dieser Sache die Wahrheit vertritt. Aber dann kann auch der Ausgang nicht zweifelhaft sein. Mag in vielen Punkten ein engerer Anschluß an das Dogma und seinen Wortlaut nothwendig sein,

als uns jetzt geboten erscheint, in der Hauptsache wird und muß es sich herausstellen, daß der evangelische Glaube eine andere geschichtliche Form des Christenthums ist, als die, die am Dogma gearbeitet hat.

Aber noch etwas anderes weckt die Hoffnung auf einen solchen Ausgang, etwas anderes außer und neben den jetzt angestellten theoretischen Erwägungen. Das sind die Nöthigungen, die in aller aufrichtigen evangelischen Frömmigkeit liegen. Oder, wenn man will, es ist nichts anderes sondern dasselbe, wovon bis jetzt schon die Rede war, nun aber unter einem andern Gesichtspunkt, unter dem der praktischen Frömmigkeit betrachtet.

Was diese unter uns bestimmt, das ist der evangelische Heilsglaube und nicht die kirchliche Lehrüberlieferung. Man muß nur unterscheiden zwischen dem, was in entfernterer Beziehung zur Frömmigkeit steht, und dem, worin die Seele lebt, woraus sie Kraft und Segen schöpft. Achtet man auf das erstere, dann zeigt sich, daß die Ueberlieferung und was sie enthält durch die Bande der Autorität und Pietät mit dem frommen Leben des einzelnen verbunden und verwachsen ist. Dann kann dies auch wohl als die Hauptsache erscheinen. Aber das ist es in Wahrheit doch nur bei solchen, die in den Bahnen frommer Gewöhnung dahin leben. Wo wirklich innere Betheiligung vorhanden ist, eigner Glaube und eigne Erfahrung, da ist es die evangelische Heilserkenntniß, in welcher der Schwerpunkt liegt. Oft, ja in der Regel so, daß dabei auch die Ueberlieferung festgehalten wird, etwa unter der Begründung, daß sie das Fundament sei, worauf sich die Heilserkenntniß gründe. Aber nicht so, daß sie das ist, wovon die Seele lebt. Allein, nicht das, wovon wir der frommen Gewöhnung und den überlieferten Gedankenverbindungen zufolge *meinen*, daß es das Fundament sei, sondern das, wovon wir wirklich *leben*, entscheidet über die Frömmigkeit. Sagen nun alle, auf die zu hören sich lohnt, das sei die evangelische Erkenntniß von Sünde und Heil, die Erkenntniß Jesu Christi, wie sie darin gegeben, verlangen eben diese selben alle, es dürfe nicht bei pietätvoller Aneignung der überlieferten Lehre bleiben, sondern es müsse zu einer persönlichen Aneignung der Heilswahrheit kommen, so ist darin

ein großer gemeinsamer Schatz evangelischer Frömmigkeit gegeben. Das kann man auch sonntäglich in unseren Kirchen erleben, wenigstens wenn kein dogmatischer Streit in der Luft liegt wie augenblicklich. Da erbauen wir einer den andern und werden einer durch den andern erbaut aus Gottes Wort und Evangelium. Vom Dogma ist da nicht viel die Rede, bei den einen so wenig wie bei den andern, sofern sie nur Gottes Wort zu verkündigen wissen. Um so mehr ist aber die Rede von den großen Wahrheiten, in denen und aus denen wir leben. Und hierauf gründen wir die Zuversicht und dürfen wir sie gründen, daß was sich in der Praxis der Frömmigkeit als die Hauptsache durchgesetzt hat, daß das auch mit der Zeit die Lehre bestimmen wird und muß.

Täuschen wir uns doch nicht! Es fragt sich nicht, was für eine Christologie in unserer Dogmatik steht, sondern wie die Christologie beschaffen ist, in der wir leben. Ich nenne die Christologie statt alles andern, weil sie die Hauptsache ist. Ich behaupte, daß das Christenthum zu keiner Zeit etwas anderes ist als der angeeignete Christus. Nicht was wir von Christo sagen und in unsern Lehrbüchern schreiben ist die wirkliche Christologie, die wir haben. Sondern die Regeln und Grundsätze, nach denen wir vor Gott und in der Welt leben, die wir praktisch und faktisch anerkennen, so daß wir uns selbst danach beurtheilen, unsere Seligkeit danach schaffen, unser Leben danach gestalten, diese Regeln und Grundsätze, die anzuerkennen und zu befolgen wir allen Gliedern der Gemeinde immer wieder unermüdlich zumuthen, die sind die wirkliche Erkenntniß Jesu Christi, die wir haben. In ihnen ist Christus unter uns lebendig.

Nun liegt aber am Tage, daß diese Christologie unter uns d. h. in der evangelischen Kirche eine andere ist als in der alten griechischen Kirche oder in der abendländischen Kirche des Mittelalters. Die beiden früheren Schichten des Dogmas sind jedoch nichts andres als die Form, in der jene Perioden Christum angeeignet hatten, in der Christus unter diesen Christen lebendig war.

Wo man nach dem Grundsatz lebt, daß die Seligkeit im Erkennen liegt und auf den Wegen des Erkennens gesucht werden muß, da ist es unmittelbar verständlich, daß wir Christus als den

Logos zu denken haben, und daß er als der ewige Logos des Vaters seine erlösende und befreiende Macht an uns übt. Alles übrige muß dann in der Kirche danach eingerichtet werden. Wer dürfte zweifeln, daß der lebendige Herr den Christen damals in dieser, ihnen durch den Lenker der Weltgeschichte zugewiesenen, Form gegenwärtig war, sie von der Sünde befreite und über die Welt erhob, so weit sie sich aufrichtig ihm ergaben?

Wo man statt dessen in der gesetzlichen um nicht zu sagen juristischen Form einer Anstaltskirche lebt, und die ganze Frömmigkeit dieses Gepräge trägt, da wird auch Christus dem entsprechend verstanden und angeeignet. Er hat als das Haupt der Gemeinde die einmalige Genugthuung geleistet und das nothwendige Verdienst erworben: der Mensch, der in der Kirche lebt, darf sich dessen getrösten, sofern er selbst nach dem Maaß seiner Kraft für seine Schuld genug zu thun und Verdienst zu erwerben bestrebt ist. Jene Erkenntnis Christi ist nicht anderes als der Ausdruck der hier waltenden Frömmigkeit. Und wieder werden wir nicht zweifeln, daß Christus auch auf diesem Weg gesucht und gefunden worden ist. Aber ein andres Verständniß Christi ist es als das der alten Kirche, wie eben die Frömmigkeit eine andere geworden war. Was in der dogmatischen Formel an einander geknüpft ist, liegt doch auf seine wirkliche Bedeutung angesehn außer einander.

Unter uns ist durch die Heilspredigt der Reformation wiederum ein anderes Verständniß Christi lebendig geworden. Wir erkennen in ihm die Gnade Gottes, die bedingungslos vergiebt und unser ganzes irdisches Leben in das Leben Christi hineinziehen will. Wir machen uns an seinem wirklichen Leben in der Welt verständlich, wer und was Gott ist. Wir erkennen an seinem Sterben und Auferstehn die Größe der menschlichen Schuld und den Reichthum der verzeihenden Vaterliebe Gottes. Wir nehmen es zum Ausgangspunkt und zur Triebkraft unsres Handelns und Wirkens in der Welt, daß wir Glieder an seinem Leibe sind, daß er uns mit der Kraft seines Geistes durchdringen, in uns und durch uns wirken will, solange der Tag dauert. Wir wollen durch den Glauben in ihm leben, wollen nichts außer ihm sein und verurtheilen alles an uns, was nicht in diese Gemeinschaft

seines Geistes und Lebens aufgeht. Das ist die unter uns in der evangelischen Kirche lebendige Christologie, die von ihm selbst in seiner Kirche gewirkte Erkenntniß seines Wesens, vermittelst deren er lebendig gegenwärtig ist in unsrer Mitte.

Nun wird man sagen, es komme aber doch in entscheidender Weise darauf an, wer und was Christus wirklich gewesen sei, die Frömmigkeit in der Kirche habe sich hiernach zu richten, und nicht werde Christus je mit der wechselnden Frömmigkeit ein anderer. In der That verhält es sich so. Das ist in der Kirche nie anders aufgefaßt worden und kann auch gar nicht anders aufgefaßt werden. Man hat zu jeder Zeit die Frömmigkeit nach dem Verständniß Christi geregelt, welches man sich als das seinem wirklichen Wesen entsprechende nachzuweisen getraute. Die innere Logik der Sache verlangt es so. Wird jedoch hieraus gefolgert, mithin müsse es bei den Sätzen des Dogmas sein Bewenden haben, so liegt dabei wieder die falsche Voraussetzung zu Grunde, das Dogma sei die Sache selbst und der evangelische Glaube die rechte Art sie anzueignen. Vielmehr aber spricht das Dogma ein Verständniß Christi aus, das wir als evangelische Christen praktisch und faktisch verleugnen, sofern wir uns in unserer Frömmigkeit nicht danach richten. Und es ist die Aufgabe der evangelischen Dogmatik, die Erkenntniß Christi, die unsere Frömmigkeit längst bestimmt und in der evangelischen Kirche längst die herrschende ist, auch in der Lehre zum Ausdruck zu bringen. Wir können nicht überzeugt sein, daß das evangelische Christenthum einen Fortschritt im Vergleich mit den Formen des Christenthums in früheren Perioden bedeutet, ohne daß darin die andere Ueberzeugung implicite liegt, unser Verständniß und unsere Erkenntniß Christi seien die seinem wahren Wesen eigentlich und wirklich entsprechenden.

Ich verfolge dies hier nicht weiter im einzelnen. Das Gesagte genügt, um verständlich zu machen, wie es gemeint ist, daß auch in der praktischen Frömmigkeit liegt, was zu der Hoffnung berechtigt, eine Beurtheilung des Dogmas und seines Verhältnisses zum evangelischen Glauben, wie die hier vertretene, werde und müsse mit der Zeit die allgemeine werden. Ich wiederhole, daß es von dem Grundgedanken als solchen gemeint ist und behauptet

wird. Es ist so: das Dogma ist der in der Geschichte sich entwickelnde Ausdruck der christlichen Frömmigkeit, und der evangelische Glaube bezeichnet nicht eine gleichartige Fortsetzung, sondern eine neue Stufe dieser Entwicklung. Es ist die Aufgabe, die ganze uns geschenkte Wahrheit so zu sehn und darzustellen, wie sie dem evangelischen Glauben gegeben ist.

4.

Zwei Einwände sind es, die gegen eine Anschauung wie die hier vorgetragene hauptsächlich erhoben werden. Der eine besagt, daß die kritische Stellung zum Dogma auf einer Verkennung der Geschichte und ihrer Bedeutung beruhe, während der andere uns des Subjektivismus und der Verflüchtigung des objektiven Glaubensinhalts beschuldigt. Von diesen Einwänden soll jetzt noch zum Schluß die Rede sein.

Doch wird es nicht mehr vieler Worte darüber bedürfen. Ich stelle zunächst dem ersten Vorwurf die Behauptung entgegen, daß vielmehr die Beurtheilung des Dogmas, die für orthodox gilt, eine unvollständige Würdigung der Geschichte und der in dieser sich vollziehenden Wandlungen einschließt, während sie in ihrem christlichen Grundgedanken die katholische Auffassung zum Muster nimmt[1]).

Dreierlei ist bei diesem Urtheil vorausgesetzt. Zunächst dies, daß in einer bestimmten kirchlichen Gestaltung und Ausprägung des Christenthums die einzelnen Momente sich gegenseitig entsprechen und entsprechen müssen. Die kirchlichen Institutionen bedingen eine bestimmte ihnen entsprechende Form des Glaubens und der Glaubenserkenntniß. Und beides hängt wieder innerlich mit der herrschenden Auffassung der sittlichen Ideale des Christenthums zusammen. Ein inneres Gleichgewicht in der Beziehung aller dieser Momente auf einander muß vorhanden sein oder sich irgendwie durchsetzen.

Allerdings ist das etwas, was vielleicht niemals zur vollkommen reinen Darstellung kommt. Die Entwicklung ist oft

[1]) Vergl. meine Schrift: Die Wahrheit der christlichen Religion. Basel 1888 S. 259—62.

eine ungleichmäßige. Auf dem einen Gebiet setzt eine Reformation der Kirche ein und ergreift erst allmählich die andern, in dieser Beziehung wird sie zunächst vollkommener durchgeführt als in jener, und was dergleichen Ungleichmäßigkeiten weiter sind. Aber das Streben nach dem Gleichgewicht ist vorhanden, mag dieses auch, sobald es vollkommen erreicht, durch neue Ansätze wieder verschoben werden. Das ist die Bewegung in der Geschichte, die nimmer ruht. Man versteht die Geschichte des Christenthums nicht, wenn man nicht das Streben nach diesem idealen Punkt des Gleichgewichts als ein durch die innere Logik der Sache stets wirksames im Auge behält. Man steckt sich die Ziele falsch in einer gegebenen Kirche zu einer gegebenen Zeit, wenn man nicht auf dessen Herstellung sein Augenmerk richtet.

Oder soll dies für das Christenthum und seine Geschichte in der Welt nicht gelten? Ja, dann müßte das Christenthum keine innere Einheit sein, sondern ein zufälliges Gebilde, aus verschiedenerlei Elementen bestehend, deren Entwicklung je für sich ihre Gesetze aus anderen Strömungen des Gesammtlebens, nicht aber aus dem Christenthum erhält — eine Annahme, die sich mit dem christlichen Glauben schlechterdings nicht verträgt. Wer diesen Glauben theilt, weist damit von selbst auch dem Christenthum seinen Ort im Mittelpunkt der Geschichte an.

Oder unterliegt es deßhalb nicht den Gesetzen der geschichtlichen Entwicklung, weil es von oben stammt, und auch die Geschichte seiner Aneignung und Ausbreitung in der Welt durch den Geist Gottes geleitet worden ist?

Gewiß verhält es sich so. Auch das ist eine Annahme, die ohne weiteres im christlichen Glauben liegt. Aber die Folgerung ist falsch, daß das Christenthum deßhalb allem entnommen wäre, was sonst in der Geschichte gilt. Denn — und das ist die zweite der oben erwähnten Voraussetzungen, die unerläßlich sind — die menschliche Unvollkommenheit, Sünde, Schwachheit ist und bleibt neben dem göttlichen der andere der beiden Faktoren dieser geschichtlichen Entwicklung. Gottes Geist leitet und gestaltet sie, nicht der Menschen Absicht und Meinung. Das liegt am Tage. Wie selten entspricht das schließliche Ergebniß einer geschichtlichen

Bewegung auch nur den Plänen derer, die sie mit vollem Bewußtsein ins Leben riefen — um von der großen Masse der Betheiligten ganz zu schweigen. Und doch vermögen wir hinterher uns klar zu machen, daß alles so kommen mußte, wie es kam, damit dies Ergebniß zustande komme. Es ist, wie wenn Plan und Absicht in allem gewaltet hätte — nur eben nicht der Menschen, sondern Gottes. Sein Geist waltet in der Geschichte, vor allem in der Geschichte seiner Kirche auf Erden. Aber der Stoff, mit dem er, daß ich so sage, arbeitet und den er gestaltet, sind die menschlichen Gedanken und Bestrebungen. Und deßhalb ist Sünde und Unvollkommenheit auch daran betheiligt. Wir können diese Entwicklung nicht, weil sie in besonderer Weise von oben bestimmt wird, dem entnehmen, was sich sonst als Entwicklungsgesetz in der Geschichte beobachten läßt. Es findet eine Entwicklung, ein Fortschritt statt. Das gilt überhaupt. Es gilt auch, was Glaube und Erkenntniß betrifft. Und diese Annahme hat nicht das Mindeste wider sich. Die Offenbarung selbst ist uns in einer fortschreitenden geschichtlichen Entwicklung gegeben. Wie sollten wir annehmen, daß es mit der Aneignung der Offenbarung, die sich gleichfalls in der Geschichte vollzieht, nach Gottes Willen und Absicht eine andere Bewandtniß haben müßte?

Endlich setze ich drittens voraus, daß die Reformation des 16. Jahrhunderts eine von Gott gewollte und herbeigeführte, darum auch Gott wohlgefällige Wende in der Geschichte der christlichen Kirche gewesen ist. Sie ist aber nicht bloß eine Aenderung und Besserung in einigen Punkten gewesen, in der Hauptsache eine Rückkehr aus allerlei Verirrung, die sich in der Kirche eingeschlichen hatte. Sondern indem sie dies zunächst bezweckte, hat sie unter Gottes Führung eine neue Form des Christenthums geschaffen, eine neue höhere Stufe seiner geschichtlichen Entwicklung ins Leben gerufen. Man braucht, um das einzusehn, nur das Ideal der Frömmigkeit, wie es uns die Reformation vorhält, und welches wir evangelischen Christen alle anerkennen, mit dem der alten Kirche oder des Mittelalters zu vergleichen. Da springt der Unterschied in die Augen. Dies Ideal der Frömmigkeit ist es aber doch, in dem alles, was zur Religion gehört, seinen lebendigen

Mittelpunkt hat. Die innere Stimmung, die unmittelbar zu verwirklichenden Ziele, das Verhältniß zur Welt, die socialen Ordnungen, das alles hat hierin seine lebendigen Wurzeln. Und das alles ist anders in den verschiedenen Kirchen. Und dann soll der Glaube, das Dogma mit einer bestimmt begrenzten Zahl von Abweichungen hüben und drüben dasselbe sein? Soll es sein, obwohl wir als evangelische Christen wissen, daß der Glaube und deßhalb der Inhalt des Glaubens das eigentlich Entscheidende in der Frömmigkeit ist? Eine Betrachtung, die dies behauptet, soll die geschichtliche sein, die andere dagegen, die den Thatsachen der Geschichte in umfassender Weise gerecht zu werden sucht, ist ungeschichtlich oder beruht auf mangelhafter Würdigung der Geschichte?

Man braucht, wie mir scheint, nur was jetzt dargelegt wurde, zusammenzufassen, um sich klar zu machen, wie unbegründet dieser Einwand und diese Beurtheilung ist. Objektiv betrachtet ist, was uns entgegengehalten wird, ein Ausschnitt aus der katholischen Auffassung der kirchlichen Entwicklung, nach welcher diese reine Resultate erzeugt hat, die, einmal festgestellt, in der Kirche für immer zu bleiben bestimmt sind. Die katholische Beurtheilung ist das, denn für diese ist es eben charakteristisch, daß sie an alles bindet, was einmal in der Kirche sanktionirt worden ist. Ein Ausschnitt ist es, weil die Betrachtung hier auf das Dogma beschränkt bleibt, während sie sich in ihrer katholischen Fassung auf alle wichtigen Angelegenheiten der Kirche erstreckt. Dem gegenüber nehmen wir unsern Standort in der Reformation, in der Erkenntniß, daß sie eine neue Entwicklungsstufe des Christenthums in der Geschichte begründet, des Christenthums, d. h. der Aneignung der göttlichen Offenbarung, die für immer das unverrückbare Fundament unseres Glaubens bildet. Wir behaupten, daß das der nothwendige Standpunkt des evangelischen Christen und der protestantischen Theologie ist, der gleich sehr vom Glauben wie von den Thatsachen der Geschichte gefordert wird. Wir zeigen und thun dar, daß diese Betrachtung auf einer ebenso umfassenden wie positiven Würdigung der kirchlichen Vergangenheit beruht.

Eines nur wird dabei freilich nicht erreicht. Es ergiebt sich

nicht die Berechtigung oder Nöthigung, das Dogma der Vergangenheit als die unentbehrliche Grundlage des evangelischen Glaubens anzusehn und geltend zu machen. Vielmehr erwächst die Aufgabe, den Stoff des alten Dogmas vom evangelischen Glauben aus zu betrachten und neu zu gestalten. Nun ist es aber gerade dieses eine, worum es denen zu thun ist, die gegen die „neue Theologie“ den Vorwurf mangelnder Würdigung der Geschichte erheben. Und so zeigt sich hier, daß die Berufung auf die Geschichte nicht das rechte Wort für die Sache ist, daß bei dieser Formulirung dessen, was man meint, ein gut Stück Selbsttäuschung mit im Spiele ist. Worum es sich handelt, ist nicht die Geschichte, sondern kurz und gut die Tradition.

Wollte man das nun einfach für katholisch erklären und damit abthun, so wäre es sicher falsch. Allerdings liegt insofern ein katholisches Moment darin, als sich eine specifische Werthschätzung der einmal festgestellten Resultate der Geschichte (der fertigen Dogmen) darin ausspricht. Eigentlich katholisch ist es jedoch nicht, weil niemand eine Ueberordnung der Tradition über die Schrift beabsichtigt, die Uebereinstimmung beider vielmehr vorausgesetzt wird. Auch ist die fromme Stimmung, aus der diese Werthschätzung der Tradition erwächst, nicht sowohl katholisch als allgemein christlich. Sie wird nämlich, wenn ich recht sehe, von dem Gedanken der Selbigkeit des Christenthums zu allen Zeiten und der Einheit aller, die wirklich an Christum glauben, beherrscht.

Vergegenwärtigen wir uns aber so, was jenem hier besprochenen Einwand schließlich zu Grunde liegt, und können wir der eben erwähnten Stimmung die Berechtigung nicht überhaupt absprechen, was haben wir denn darauf zu erwidern?

Zunächst schon dies, daß es also mit dem Einwand in der Form, in der er so oft vorgetragen wird, jedenfalls nichts ist. Wir sind auf unserem Standpunkt voll und ganz imstande, die vorangegangene Geschichte des Christenthums positiv und vollständig zu würdigen, ja vollständiger und den Thatsachen, auch der beiderseits anerkannten Bedeutung der Reformation besser entsprechend, als es auf dem andern Standpunkt möglich ist. Der Einwand

oder Vorwurf ist schließlich nichts als eine andere Form, in die sich die hier bekämpfte Ansicht von dem durchweg positiven Zusammenhang des evangelischen Glaubens mit dem alten Dogma kleidet. Aber nicht etwa so, wie jene Form nämlich die des Vorwurfs gegen die andre Auffassung es erscheinen läßt, als wären damit wirkliche Argumente ins Feld geführt. Das ist eine Täuschung, die verschwindet, wenn man der Sache auf den Grund geht. Es handelt sich um gar nichts andres als um eine Erscheinungsform eben des Gegensatzes, von dem auf den voranstehenden Blättern die Rede gewesen ist. Etwas, was für die Anschauung ins Gewicht fiele, daß die Entwicklung des Dogmas ihre Fortsetzung und ihren Abschluß im evangelischen Glauben finde, ist damit nicht beigebracht.

Was aber die Stimmung betrifft, auf die sich die hier vorliegende Werthschätzung der Tradition zurückführt, so erwähnte ich schon, daß sie mir nicht überhaupt unberechtigt erscheint. Gewiß ist das wahre Christenthum, das aus Gottes Offenbarung stammt und, wo es in einem Menschenherzen sich verwirklicht, Wirkung und Geschenk des göttlichen Geistes ist, in irgend einem Sinn zu allen Zeiten dasselbe gewesen. Und ebenso gewiß werden wir von der Einheit aller Gläubigen in Christo reden dürfen. Aber wie diese Ueberzeugung näher zu gestalten ist, und was sich aus ihr entnehmen läßt, das hängt nun doch vor allem von den geschichtlichen Thatsachen ab. Und wenn ich nun finde, daß das evangelische Ideal der Frömmigkeit etwas Neues in der Geschichte der Kirche und christlichen Frömmigkeit ist, an das sich zwar in der früheren Entwicklung Anklänge finden, und das sich mit den Idealen früherer Epochen mannichfaltig berührt, das aber in seiner scharf umrissenen Form durch die Reformation neu in der Kirche — von der neutestamentlichen Periode sehe ich ab — zur Geltung gekommen, so folgere ich daraus, daß jene Glaubensüberzeugung sich mit dieser Thatsache irgendwie vertragen muß. Die Thatsache steht aber doch wohl fest. Oder wo finden wir vor der Reformation eine Zeit, in der ein Ideal der Frömmigkeit geherrscht hätte, das von der Rechtfertigung durch den Glauben und von dem Gegensatz gegen das Klosterleben (um nur das Wichtigste zu nennen) bestimmt gewesen wäre? Mithin muß ich die Einheit mit

den Heroen der Vergangenheit hinter den bestimmt geprägten Formen des Glaubens und des kirchlichen Lebens suchen, aber nicht darin, daß diese zu aller Zeit dieselben gewesen wären. Folglich auch nicht so, daß sich daraus an und für sich etwas für die dauernde Gültigkeit früherer Glaubensformen in der Kirche der Reformation entnehmen ließe.

Im Innern der Menschen kommt das Christenthum als reine Wirkung und Gabe des göttlichen Geistes zustande. Da wird es erfahren als die Erhebung zu Gott und seinem ewigen Leben. Und da ist der Punkt, wo das Christenthum sich als dasselbe zu allen Zeiten erweist, auf diese Selbigkeit gründet sich die Einheit aller Derer, die an Christum glauben. Aber die Mittel, durch die sich dies Leben verwirklicht, die Wege, die dazu führen, sind in den verschiedenen Zeiten und Kirchen verschiedene. An ihnen und ihrer Gestaltung ist immer zugleich ein menschliches, ein weltliches Moment und damit ein Prinzip der Mannichfaltigkeit betheiligt. Das ist so und kann nicht anders sein. Eben hierin macht sich ein Fortschritt und eine Abstufung geltend. Daß wir in dieser Beziehung auf einen andern Boden gestellt worden sind, auf dem wir der Wahrheit besser theilhaftig werden, das ist der Segen, den wir der Reformation verdanken.

Wir können uns so der Einheit des Glaubens mit den vergangenen Geschlechtern freuen. Wir können uns aufrichtig vor den großen Männern der Kirche, einem Athanasius und Augustin, einem Anselm und Bernhard beugen und in vielen Stücken von ihnen immer wieder lernen. Wir können früheren Zeiten und Geschlechtern bereitwillig den Vorzug vor uns und unsrer Zeit zuerkennen, was Eifer und Treue, ja was überhaupt die subjektive Bethätigung des Christenthums betrifft. Aber wir können nicht den objektiven Vorzug verleugnen, den wir in der Kirche der Reformation erreicht. Wollten wir es thun, so wäre es Undank gegen Gott und seine Gabe. Und wir können daher auch nicht die früher geprägten festen Glaubens- und Lehrformen uns ohne weiteres gelten lassen. Wir müssen das Recht in Anspruch nehmen, sie am evangelischen Glauben zu prüfen und sie umzugestalten, so weit sie diesem nicht entsprechen. —

Der andere Vorwurf ist der des Subjektivismus. Häufiger noch und nachdrücklicher als der eben besprochene wird dieser Einwand erhoben. Doch ist er nicht besser begründet als jener. Schließlich führt auch er sich auf den Gegensatz zurück, der in den voranstehenden Erörterungen geschildert worden ist. Immerhin wird es nöthig sein, auch dabei etwas länger zu verweilen.

Nehme ich den Einwand in der ganz allgemeinen Form, in der er oft ausgesprochen wird, wo es dann heißt, es dürfe über der fides qua die fides quae creditur nicht vergessen oder vernachlässigt werden, so kann ich ihn für mein Theil nur als völlig gegenstandslos zurückweisen. Ich bin selbst, wo es die Sache verlangte, stets für die Wahrheit eingetreten, daß nicht bloß sehr viel, sondern alles auf den Inhalt des Glaubens ankomme, daß es den wahren christlichen Glauben ohne die wirkliche objektive Offenbarung Gottes in der Geschichte gar nicht gebe, daß er gar nichts andres sei als die recht angeeignete Offenbarung, daß daher auch die Ausgestaltung der „reinen Lehre" eine der wichtigsten Angelegenheiten in der evangelischen Kirche sei und bleibe, wo nicht die wichtigste unter allen. Was soll ich denn antworten, wenn man auch mir entgegenhält, daß der Inhalt des Glaubens über der Betonung seiner subjektiven Seite nicht vernachlässigt werden dürfe? Kann ich etwas anderes antworten, als daß der Einwand unüberlegt ist, daß man Argumente und Erwägungen, die ursprünglich in einem ganz andern Gegensatz gedacht sind, da wiederholt, wo sie gar nicht am Platze sind?

Aber es ist nicht bloß so, daß der Einwand nicht trifft. Ich stelle ihm die Behauptung entgegen, daß gerade wir, die wir des Subjektivismus beschuldigt werden, in unserer von der orthodoxen Ueberlieferung abweichenden theologischen Stellungnahme durch das Interesse am Inhalt des Glaubens bestimmt werden.

Wird der Glaube in einer Reihe von Sätzen formulirt, die sich an den Verstand wenden, die man nur mit dem Verstand entweder annehmen oder ablehnen kann, so wird dadurch der Inhalt des Glaubens für die Frömmigkeit überhaupt oder doch relativ indifferenzirt. Denn entweder bleibt als wirklich fromme Gesinnung nur die pietätvolle Stimmung übrig, in der wir den

Glauben der Väter festzuhalten und bei ihm zu verharren entschlossen sind. Und da ist der Inhalt des Glaubens dann gleichgültig, er könnte auch ganz anders lauten, die fromme Stimmung bliebe im wesentlichen dieselbe. Oder die Lehrsätze werden mit dem frommen Glauben durch verständige Reflexion in Beziehung gesetzt, es sind die ewigen und geschichtlichen Voraussetzungen des Glaubens, die sie zum Ausdruck bringen. Da ist, was sie besagen, nicht überhaupt gleichgültig, es steht aber in einem loseren nur durch den Verstand zu erfassenden Zusammenhang mit dem Glauben und ist nicht als der nothwendige Inhalt des persönlichen Glaubens verständlich. Gerade der Inhalt des Glaubens als solcher kommt nicht zu seinem Recht.

Eben deßhalb behaupten wir, daß der evangelische Glaube eine anders bedingte Formulirung seines Inhalts verlangt als die in der Ueberlieferung gegebene, eine Formulirung, die überall den nothwendigen Zusammenhang der Wahrheit mit dem Glauben und persönlichen Leben des Gläubigen erkennen läßt. Wir meinen, daß der Glaube ohne diesen seinen bestimmten Inhalt richtungslos und unbestimmt wird. Es ist vor allem dies Interesse am Inhalt des Glaubens, das uns leitet. Und wenn man uns darauf nichts anderes zu sagen weiß, als in ermüdender Eintönigkeit den Vorwurf des Subjektivismus zu wiederholen, ohne auch nur mit einem Wort auf das von uns wirklich Gemeinte und Gesagte einzugehn, so ist damit für die Sache nichts geleistet. Solche Schlagwörter sind bequem, aber beweisen nichts, vollends nicht, wenn sie, wie in diesem Fall, unzutreffend und unüberlegt sind.

Aber, wird man sagen, ihr verlegt doch das für den Ausdruck der Wahrheit und die Gestaltung der Lehre entscheidende Moment aus dem Objekt ins Subjekt, ihr sucht die Motivirung der einzelnen Sätze nicht sowohl darin, daß sie, wie sie lauten, eine objektive Wirklichkeit ihrem uns erkennbaren Wesen entsprechend beschreiben, als vielmehr darin, daß sie der nothwendige Ausdruck des Glaubens sind. Und das ist der Subjektivismus, den wir meinen. Dadurch wird in Frage gestellt, daß wir es in unserem Glauben mit einer objektiven Wirklichkeit zu thun haben,

obwohl der Glaube, wie ihr selber zugebt, zu sein aufhört, wenn diese Voraussetzung fällt.

Allein, dabei ist übersehn, daß es für uns Menschen überhaupt keine objektive Wirklichkeit giebt, die nicht subjektiv vermittelt wäre. Das ist uns im gewöhnlichen Bewußtsein nicht gegenwärtig. Es hat auch überall da keine Bedeutung, wo die objektive Wirklichkeit uns in nöthigender Weise gegeben ist, für alle als dieselbe, gleiche. Und da es sich mit der gemeinen Wirklichkeit, in der wir leben, so verhält, so achten wir auf diese subjektive Vermittlung gewöhnlich nicht und haben es auch nicht nöthig. Nun handelt es sich aber im Glauben um übersinnliche Realitäten, die nicht in der Weise der gemeinen Wirklichkeit gegeben sind. Wenigstens wird man den Inhalt des Glaubens in der Kürze so bezeichnen dürfen. Denn auch die geschichtliche Wirklichkeit, die in Frage kommt, hat in diesem Zusammenhang Bedeutung um der besonderen Beziehung willen, in der sie zu den übersinnlichen Realitäten steht. Was diese betrifft, kann und darf jedoch bei eingehender Würdigung und wirklichem Verständniß die subjektive Vermittlung, die immer stattfindet, nicht übersehn werden. Wer es thut, übergeht stillschweigend den für unsere Kontroverse entscheidenden Punkt.

Aus dem gewöhnlichen Bewußtsein entnehmen wir unwillkürlich, was der Gegensatz von „objektiv" und „subjektiv" bedeutet. Da gilt uns das objektiv Gegebene als das Wirkliche, als die unveränderliche Wahrheit, wir haben dabei das im Sinn, was sich uns ohne unser Zuthun aufdrängt. Im Unterschied davon ist das Subjektive die Stimmung, die Meinung, die wechselnde Empfindung. Ganz anders gestaltet sich aber der Gegensatz, wo es sich um die Erkenntniß der übersinnlichen Realitäten und um die Beurtheilung dieser Erkenntniß handelt. Da ist es der allererste Schritt zur Besinnung über die vorliegende Frage, daß man sich klar macht: die subjektive Vermittlung ist nothwendig vorhanden, der Gegensatz ist nicht der zwischen Erkenntniß des objektiv Wirklichen und subjektiver Meinung, er betrifft vielmehr die Art und Weise der subjektiven Vermittlung, ob sie durch den Verstand oder durch den persönlichen Glauben vollzogen werden soll.

Unsere Meinung ist, daß die letztere Vermittlung die der Sache um die es sich handelt (die übersinnlichen Realitäten) und deren Erkenntniß allein angemessene ist. Was uns entgegengehalten wird, ist auf seinen Grund zurückgeführt die entgegengesetzte Meinung, laut welcher es sich den übersinnlichen Realitäten gegenüber zuerst um eine verstandesmäßige Erkenntniß handelt. Das bedeutet der Vorwurf des Subjektivismus. Und das ist die Anschauung, aus der er entspringt.

Es ist verständlich, daß diejenigen, denen strenges Denken und wissenschaftliche Selbstbesinnung fern liegt, sich diesen inneren Zusammenhang nicht klar machen. Niemand wird auch ihnen gegenüber, also z. B. in der Verkündigung des Evangeliums vor der Gemeinde, solche Distinktionen machen und sich in ihnen bewegen. So wenig ein Christ sich in seinem eigenen Glaubensleben hiermit abgiebt, so gut er hier einfach in der (übersinnlichen) Wirklichkeit lebt, die er durch den Glauben erkennt, so gut liegt ihm in der Verkündigung und in der Verständigung mit Glaubensgenossen alle solche Reflexion vollkommen fern. Aber es handelt sich doch zwischen den Vertretern der orthodoxen Ueberlieferung und uns, die wir des Subjektivismus beschuldigt werden, um eine *theologische* Kontroverse. Und in dieser muß die Zumuthung erhoben werden, daß man sich den inneren Zusammenhang und den eigentlichen Streitpunkt wirklich klar mache und nicht mit Worten umgehe, die den Sachverhalt verschleiern und nur die bekämpfte Anschauung in ein falsches Licht zu setzen dienen. Letzteres geschieht aber überall da, wo dieser Vorwurf des Subjektivismus erhoben wird.

Ein Umstand ist es, der namentlich dazu dient, die Contraverse, wie sie gewöhnlich geführt wird, um so verworrener erscheinen zu lassen. Und das ist die Thatsache, daß schließlich niemand das Mitwirken innerer Motive des persönlichen Lebens im Zustandekommen des Glaubens und der Glaubenserkenntniß verleugnet. Meines Wissens wenigstens giebt es heute unter uns niemanden, der es wird Wort haben wollen, er halte diese Erkenntniß für eine a priori zu demonstrirende oder überhaupt verstandesmäßig auszumachende Wahrheit. Ebensowenig wird einer (im Sinn des katholischen Systems) die Annahme und Anerkennung

dieser Wahrheit als einer autoritätsmäßig gegebenen für den rechten Weg erklären. Jeder wird irgendwie auf die religiösen und sittlichen Motive des inneren Lebens als die bestimmenden oder doch mitwirkenden zurückgreifen. Eben deßhalb wird es, vielleicht mit Entrüstung, bestritten werden, der Vorwurf des Subjektivismus gegen uns beruhe auf der Anschauung, es müsse zu einer verstandesmäßigen „objektiven" Erkenntniß der übersinnlichen Realitäten kommen, und das sei die Hauptsache.

Aber in Wahrheit beweist dieser Umstand nur, daß der von uns vertretene Standpunkt, anstatt schändlicher Subjektivismus zu sein, eben einfach der des evangelischen Glaubens ist. Irgendwie drängt er sich jedem auf, der den Boden der evangelischen Theologie und Kirche nicht verläßt. Der Unterschied ist nur der, wir möchten es nicht als eine Aufgabe „objektiver" Erkenntniß angesehen wissen, in Sachen des Glaubens die Wahrheit festzustellen, um dann, wenn dieser Versuch scheitert, weil er wie jede falsch gestellte Aufgabe nicht zum Ziele führen kann, schließlich doch bei den inneren Gründen des Glaubens und der Glaubenserkenntniß anzulangen; wir möchten statt dessen davon ausgehen, daß der Glaube der einzige Weg zur Gotteserkenntniß ist, und dann auch im einzelnen diese Einsicht festhalten und durchführen. Der Vorwurf des Subjektivismus hat nicht mehr Gewicht als derselbe Einwand und Vorwurf, den die katholische Kirche von jeher gegen den Protestantismus erhoben hat. Denn der „Subjektivismus", der wirklich drin liegt, ist nichts anderes als der nothwendige Standpunkt des evangelischen Glaubens.

Indessen, alle diese Erwägungen und Nachweise, so richtig sie sind, werden die Controverse doch nicht erledigen und den nicht überzeugen, der einmal den entgegengesetzten Standpunkt einnimmt. Und zwar deßhalb nicht, weil hinter diesem Vorwurf so gut wie hinter dem zuerst besprochenen einer mangelnden Würdigung der Geschichte sich etwas anderes birgt, als was die Worte besagen, und was denen im Bewußtsein liegt, die sie gebrauchen. Dies andere ist die verschiedene Beurtheilung des Verhältnisses zwischen der dogmatischen Ueberlieferung und dem evangelischen Glauben, von der auf diesen Blättern die Rede war.

Ich erinnere an das, was früher ausgeführt worden ist. Was das Dogma besagt, erscheint den evangelischen Theologen, die dafür eintreten, als der Inhalt unseres Glaubens. Sie sehen die Wirklichkeit, in welcher der Glaube lebt, mit den Augen des Dogmas, dieses erscheint ihnen nicht als eine Auffassung der Sache, sondern als die Sache selbst. Was sie meinen, wenn sie sagen, daß wir den Inhalt des Glaubens vernachlässigen, oder uns des Subjektivismus beschuldigen, ist nichts anderes, als daß wir eben dem Dogma nicht dieselbe Bedeutung zuzuerkennen vermögen wie sie, daß wir in dem, was ihnen die Sache selbst zu sein scheint, nur eine Auffassung der Sache erkennen und zwar eine solche, die sich in manchen Punkten mit dem evangelischen Glauben nicht verträgt, sondern in diesem durch eine andere Auffassung ersetzt wird. Der Vorwurf des Subjektivismus ist nur ein bequemes Schlagwort, in das sich ihre Empfindung kleidet. Denn wir Menschen lieben es nun einmal, die gegnerische Ansicht so zu bezeichnen, daß der Name schon deren Verwerflichkeit und das bessere Recht des eigenen Standpunktes ausdrückt.

Das ist und bleibt daher die eigentliche Frage, die wirkliche Kontroverse. Ist der evangelische Glaube der gleichartige Abschluß in der einheitlichen Entwicklung des kirchlichen Dogmas? oder bezeichnet er eine neue Entwicklungsstufe des Christenthums in der Geschichte, so daß das alte Dogma einer Umgestaltung in seinem Sinn bedarf? Das ist die Frage, um die es sich handelt. Alles andere ist nur Staub, den der Kampf aufwirbelt.

Ich würde die Frage auch so fassen. Es fragt sich, ob das protestantische Lehrsystem auf die Dauer und für immer nichts anderes sein wird als das in einigen Punkten veränderte System der katholischen Scholastik — obwohl der Protestantismus auf allen anderen Gebieten sich als eine neue Form des Christenthums vom Katholicismus abhebt, und die Lehre doch gerade den geistigen Mittelpunkt der evangelischen Kirche bildet. Die geschichtliche Entwicklung wird die Antwort geben. Daß sie für eine Durchführung des evangelischen Glaubens auch in der Lehre entscheiden wird, bezweifle ich nicht. Es ist der Vorsehungsglaube, der diese Antwort

in den Mund legt. Denn der evangelische Protestantismus wird sich auf die Dauer nicht behaupten, wenn er sich nicht eine seinen Grundgedanken wirklich entsprechende Form der Lehre schafft. Er muß sich aber behaupten, weil die Reformation ein Werk Gottes in der Geschichte ist.

Die christliche Weltanschauung und die wissenschaftlichen Gegenströmungen [1].

Von

Prof. Lic. E. Troeltsch.

I.

Zur Begründung des christlichen Glaubens geht man gegenwärtig mit Recht in immer größerer Uebereinstimmung auf die christliche Heilserfahrung selbst, auf das Ganze einer religiös-sittlichen Lebensanschauung zurück. Die Uebereinstimmung des christlichen Glaubens mit den tiefsten Bedürfnissen des Menschenherzens, die Ueberwältigung des Gewissens durch das christliche Sittengebot, die demütigende und erhebende Gewalt des Evangeliums sind im letzten Grunde die einzigen Beweise seiner Wahrheit. Die unmittelbare Wirkung in ihrer Selbstbezeugung als gottgewirkte ist der Beweis. Darüber hinaus ist nichts zu erwarten. So hat das jüngst erst J. Köstlin in seiner hübschen zusammenfassenden Schrift „Die Begründung unserer sittlich-religiösen Ueberzeugung" ausgeführt, so verfahren in der Hauptsache übereinstimmend die Theologen verschiedenster Schattirungen, Frank, Kähler, Ritschl, Herrmann, Lipsius, auch das schöne Schriftchen von Nagel über den „Christlichen Glauben und die menschliche Freiheit", eine wertvolle Betrachtung aus Laienkreisen.

[1]) Die folgenden Aufsätze sind Ueberarbeitungen der Vorträge, welche der Verf. bei dem theologischen Ferienkurs zu Bonn im Herbst 1893 gehalten hat.

Aber dieser Beweis erledigt doch bei weitem nicht alle zu stellenden Fragen; vielmehr schließen sich an ihn zwei weitere von höchster Tragweite an.

Erstlich die Frage, die auch Köstlin andeutet, wie weit durch diesen Beweis für das christliche Prinzip auch der geschichtlich überlieferte, kirchlich fixirte Vorstellungsinhalt des christlichen Glaubens gedeckt wird, für den ein Beweis nur so zu führen ist, daß er als logisch notwendige und in der Erfahrung mitgesetzte Voraussetzung oder Folgerung dieses unmittelbar überführenden Erlebnisses erwiesen wird. Doch das ist eine die Wahrheit des christlichen Prinzips voraussetzende und nur die innergemeindliche Ausgestaltung desselben betreffende Frage. Sie berührt nicht den christlichen Glauben als geistiges Prinzip, sondern das Schicksal der christlichen Dogmatik und das der Kirchen.

Anders steht es mit der zweiten Frage. Diese führt zur Frage nach der Wahrheit des Prinzips zurück. Nämlich bei aller Unmittelbarkeit und Gewalt jener inneren Erfahrung stellt sich doch notwendig in den weniger intensiven Momenten das Nachdenken ein, wie diese Erfahrung und die mit ihr gesetzte Weltanschauung sich zu den anderweitig bekannten Tatsachen verhalte. Wenn hier wirklich große durchgreifende Tatsachengruppen sich fänden, die völlig sicher und doch zugleich in unvereinbarem Widerspruch mit der christlichen Weltanschauung wären, dann würde man doch in die Beweiskraft jener Stimmungen und Erfahrungen bei all ihrer Macht Mißtrauen setzen und sich fragen, ob es nicht vielleicht andere Lebens- und Weltanschauungen gäbe, die, wenn man sie erst kännte, ebenso innerlich überführend wirkten und doch mit jenen Tatsachen in Uebereinstimmung wären. Ohne eine solche Gewißheit ihrer Zusammenbestehbarkeit mit den Tatsachen und deren wissenschaftlicher Verarbeitung würde die christliche Erfahrung ihre Wirkung auf die Dauer nicht behaupten können. Man würde, wie das unter der Wirkung dieser Einsicht gegenwärtig so viele tun, nach einem anderen Glauben suchen oder sich sehnen müssen. Man würde von diesem neuen Glauben aus jene Erfahrungen und Stimmungen etwa beurteilen, wie der von Goethe's Poesie und Weltbetrachtung

ergriffene Mann heute oft seine ernste und aufrichtige jugendliche Ergriffenheit durch Schiller beurteilt.

Diese Zusammenbestehbarkeit nachzuweisen ist immer der Lebensnerv und das eigentliche Geschäft aller Theologie gewesen, ob diese Aufgabe prinzipiell als solche ins Auge gefaßt wurde oder nicht. Ihre Bemühungen haben zu der großen, welthistorischen Erscheinung des christianisirten Platonismus und Aristotelismus, jener merkwürdigen Philosophie der substanziellen Formen und des supernaturalen Dualismus von Natur und Gnade, geführt, welche dem Glauben von 16 Jahrhunderten als wissenschaftlicher Rückhalt gedient hat und heute noch in dem größten Weltreich, der römischen Kirche, die gesetzlich vorgeschriebene Wissenschaft ist. In ganz anderem Sinne ist aber jene Aufgabe brennend geworden seit dem Zusammenbruch dieser antik-christlichen Wissenschaft, seit dem Aufkommen der neuen europäischen Wissenschaft in Nachwirkung des großen Reformations-, Revolutions- und Entdeckungsjahrhunderts. Hier traten, seit die neue Wissenschaft nach dem Ende der Religionskriege die des Glaubensstreites überdrüssigen Gemüther gewann und die große Culturumwälzung des 17. und 18. Jahrhunderts begann, große Strömungen hervor, die ganz neue Tatsachen und Beobachtungen mit sich führten und den christlichen Glauben vor eine erdrückende Fülle neuer Probleme stellten. Hier beginnt die schmerzenreiche religiöse Krisis, in der wir uns mitten inne befinden, ohne sagen zu können, welches Ende sie wohl nehmen wird, von der wir nur mit Paulsen und anderen Forschern sagen können, daß sie auf einen Ausgleich von Wissenschaft und Religion hinarbeitet. Seitdem entbehren wir die Einheitlichkeit unseres geistigen Lebens, welche die früheren Geschlechter in der von ihnen gestifteten Harmonie von Wissenschaft und Glauben genossen und ohne welche eine ruhige beglückende Arbeit an unseren Aufgaben nicht möglich ist.

Um zunächst einen Ueberblick über dieses Wirrsal von Widersprüchen zu gewinnen, seien die nach und nach herausgetretenen Hauptströmungen kurz herausgehoben und charakterisirt.

Am durchschlagendsten wirkte die neue Naturwissenschaft.

Aus den Nebeln der phantastischen, monistischen Spekulationen der Renaissance und den stillen Studirstuben der Mathematiker, Physiker und Astronomen trat allmählich mit klaren, festen Zügen die neue mathematisch-mechanische Naturwissenschaft und der erneuerte Atomismus mit dem Begriff des mechanischen Naturgesetzes hervor im schärfsten Gegensatze zu der ganz andersartigen Physik und Causalitätslehre der Philosophie der substantiellen Formen. In Newton's Anschauung von dem durch einheitliche, mathematisch-mechanische Gesetze regierten Weltall fand sie zunächst ihren höchsten, das ganze Jahrhundert tief ergreifenden Ausdruck. Damit war die Gleichartigkeit und der unlösbare gesetzliche Zusammenhang der Natur als grundlegende Erkenntniß gewonnen und dem naiven biblisch-kirchlichen Supranaturalismus ein schwerer Stoß versetzt. Zugleich traten schon die analogen Bestrebungen auf dem geistig-geschichtlichen Gebiete hervor, welche die gleiche pragmatische Gesetzmäßigkeit durch die menschliche Geschichte hindurch verfolgten und gegen den supranaturalen Dualismus auch in der Geschichte, sich wandten. Hume und Voltaire gaben hier den Ton an. Aber zuerst überwog noch der überwältigende Eindruck der neuen Naturauffassung. Die bisher von der Scholastik gepflegte idealistische Philosophie bequemte sich den mathematisch-mechanischen Gesetzen an und nahm sie in ihren eigenen Zusammenhang auf. So entstanden die großen Systeme von Cartesius, Spinoza, Leibniz, von denen namentlich der letztere für Deutschland die ungeheure Bedeutung gewann, Naturwissenschaft und idealen Glauben für mehr als ein halbes Jahrhundert versöhnt zu haben. Vor diesen tiefsinnigen Vereinigungsversuchen machte jedoch die Consequenz des Gedankens nicht Halt; sie drängte zur vollständigen Zurückführung aller Vorgänge auf mathematisch-mechanische Bewegung und so zur rein empirischen, der Naturwissenschaft analogen Behandlung auch der psychischen Phänomene. So entstand aus ihr unter der Gunst allgemeiner sittlicher und sozialer Verhältnisse in Frankreich der reine Materialismus, der auch das Leben des Geistes auflöst in atomistisch-mechanische Bewegung und auch die Ethik aufbaut auf den angeblich dem Geist mit den Naturerscheinungen gemeinsamen Grund-

trieb der Selbstbehauptung. Bei allem Widerspruch gegen die schönsten und heiligsten Ueberzeugungen ist doch die Consequenz des Gedankens so einleuchtend und zwingend, daß dieser französisch-englische Materialismus und Sensualismus von da an sich behauptete und nach dem Sturze der spekulativen Philosophie in Deutschland angesichts der Triumphe der naturwissenschaftlichen Technik fast allgemeine Herrschaft erlangte. Er versuchte jetzt nur noch die feineren physiologischen und biologischen, sowie psychologischen Vorgänge von seinen Methoden aus zu erklären. In den sechziger Jahren hat F. A. Lange in seiner glänzenden Geschichte des Materialismus klar und scharf gezeigt, wie seit den Tagen der unvollkommenen Versuche Demokrits und Epikurs diese Naturerklärung langsam sich durchgesetzt habe und, soweit es sich um das Verständniß der Naturseite der Welt handle, als die einzig klare, konsequente und einheitliche Erklärungsmethode sich unwiderleglich erwiesen habe. Und das ist jedenfalls die Ueberzeugung aller naturwissenschaftlich Gebildeten, daß, wie immer es mit der geistigen Welt stehen möge, jeder supranaturale Dualismus auf immer unmöglich sei, und viele setzen dazu, da die Natur doch das einzig gewisse und wahrnehmbare sei, so sei der Geist überhaupt mindestens etwas sehr Problematisches.

Eine zweite wichtige Gegenströmung geht von der sog. klassischen deutschen Litteratur und deren Uebergreifen auf fremde Litteraturgebiete aus, jener wunderbaren Bildungswelt, die uns nicht nur eine Fülle von Bildern und Leidenschaften, von Schöpfungen reicher Phantasie und poetischer Gestaltungskraft, sondern vor allem ein neues Schönheitsevangelium, eine neue Weltanschauung und eine neue Ethik gebracht hat oder doch bringen wollte. Diese Weltanschauung stützt sich auf die Tatsachen des Schönen, insbesondere auf die von Winckelmann wieder entdeckte oder vielmehr zum Menschheitsideal verklärte Plastik der Hellenen und die Poesie des Homer, sowie auf deren Nachwirkungen in der Kunst und Cultur der Renaissance. Herder und Goethe sind ihre weitherzigen, die ganze Entwickelung des menschlichen Geistes in dem ihren bewegenden Propheten, Schiller hat in energischer Gedankenarbeit ihren

Ideengehalt präcisirt und formulirt und damit in die philosophische Litteratur übergeführt, und auf diesem Boden der poetischen Litteratur erhob sich dann, das kantische System ganz in sich aufsaugend, das gewaltige System der romantischen Philosophie, deren abschließende Codifikation in der Riesenarbeit Hegels vorliegt. Der speculative Gedanke des Schönen als der inneren Einheit von Geist und Natur im lebendigen Organismus versöhnt hier die starren Massen der mechanisch-mathematischen Natur mit der inneren Lebendigkeit des Geistes, die unendliche Fülle des Einzelseins mit der Einheit eines Ganzen. In Benützung kantischer Gedanken erscheint hier die Natur als der Ausdruck, als die Gegenseite des Geistes und der ästhetische Blick auf das wirkende Ganze der Natur erkennt überall in verschiedener Mischung dieselbe Identität von Geist und Natur wieder, die nur in besonderer Weise uns im menschlichen Wesen erscheint. Das Ganze der Natur ist beseelt und ist ein einheitlicher lebendiger Kosmos, das sich rhythmisch nach dem Gesetze der Schönheit bewegende All, die wirkende Gottnatur. Dabei fällt der Nachdruck weniger auf die Eingliederung der mechanischen Gesetzmäßigkeit der Natur in den lebendigen Kosmos als auf die Nachweisung des einheitlichen, stufenweise sich entfaltenden Geisteslebens in der Geschichte, als in welchem der in der Natur noch schlummernde Geist erst zu vollem Leben erwacht. Jetzt ergeben sich die unendlich fruchtbaren Ausblicke auf das einheitliche Werden des geistigen Gesammtlebens und die Fortführung der von Hume und Voltaire begonnenen historischen Vergleichung in einer ungleich einschneidenderen Weise. Vor der jetzt eröffneten Einheit des Lebens in allen scheinbar noch so verschiedenen Formen verschwinden die Künste des rationalistischen Supranaturalismus und supranaturalen Rationalismus, in denen der biblisch-kirchliche Supranaturalismus mit jener bloßen Einheit der Naturgesetze accordirt hatte. Es ist der Gedanke des ästhetischen Monismus. Die Einheit des Seins ist die Einheit von Geist und Natur im Kunstwerk, die Einheit des Werdens ist die Einheit des gesetzmäßig sich entfaltenden Schönheitsgehaltes der Dichtung, insbesondere der goethischen Dichtung. Die Gebrüder Schlegel haben diesen Zusammenhang in Prosa und

Versen begeistert verkündet. So ist der Einheitsgedanke in seiner strengsten Form mit allem Zauber ästhetischer Stimmung umgeben, mit der Tatsache des Schönen aufs innigste verknüpft und damit die Grundlage einer mächtig auf das Gemüt wirkenden Weltanschauung gegeben. Der Entwickelungsgedanke in dieser seiner ästhetischen Form dient nur dazu, alles als die harmonische Offenbarung des All-Einen zu begreifen. So ist ferner im Zusammenhang damit das Ideal einer immanenten, ästhetischen Ethik aufgestellt, wonach das Individuum seinen gegebenen Gehalt und Reichtum aus sich heraus in ruhiger, sicherer, klarer Lebensfreudigkeit harmonisch zu entfalten habe und das schöne Ganze des Lebenskunstwerkes der Zweck und Sinn des Daseins, der Inhalt der sittlichen Aufgabe sei. Es liegt auf der Hand, wie von hier aus nicht nur der Gegensatz gegen den biblisch-kirchlichen Supranaturalismus verschärft ist, wie es sich nicht um eine bloße todte Negation alles Religiösen und Christlichen handelt, sondern wie hier eine positive, von Grund aus andersartige Lebensanschauung der christlichen entgegentritt. Entgegen dem christlichen Dualismus von Gott und Welt im Glauben, von Weltlichkeit und Ueberweltlichkeit in der Ethik tritt hier der sonnige Glaube an die Einheit der Welt und des Lebens in sich selber, an die Selbstgenügsamkeit der reichen schönen Individualität. An die Stelle des christlichen Cultus des Häßlichen, Elenden und Verkümmerten tritt die Verehrung des klassisch Schönen. Von dem ungeheuren Einfluß dieser Ideen aus erklärt es sich, wenn heute Philosophen wie Paulsen, Volkelt, Wundt u. a. für die Religion der Zukunft den idealistischen Pantheismus als Voraussetzung bezeichnen. Zugleich wirken hierin die beständigen Erinnerungen an das klassische Altertum und seine Systeme mit, die unter analogen Einflüssen gestanden haben, sowie der Eindruck der pantheistischen Mystik, welche überall als Zersetzung der arischen Naturreligionen eintritt.

Freilich beginnt diese Gegenströmung in dem wissenschaftlichen Denken der Gegenwart von einer dritten abgelöst zu werden, für welche gegenüber der grausamen Härte der Natur, dem sozialen Elend und der Verworrenheit des Geschichtslaufes der

ästhetische Zauber wirkungslos und die Tatsache der hin und wieder vorkommenden Schönheit in Betreff des Welträtsels belanglos geworden ist. Mit dem Fortfall des ästhetischen Optimismus wurde der poetische Monismus zum pessimistischen, wie dies bei Schopenhauer und zum Theil bei Hartmann eingetreten ist, oder er fiel, mit der Poesie auch des Glaubens an den Wert des Geistes beraubt, in den Materialismus und Sensualismus zurück, wie Strauß und Feuerbach das als Ergebniß der Hegel'schen Spekulation zu enthüllen glaubten. Aber beide Richtungen vermochten sich nicht dauernd zu behaupten. Die erste hat ihren romantischen Zauber und ihr tragisches Pathos, die ihr von ihrem Ursprunge her anhafteten, abgestreift und ist in einer praktisch gerichteten Zeit zur trüben Resignation und Beschränkung auf einen relativen, praktisch erreichbaren Glückszustand herabgesunken. Die zweite erlag dem energischen Ansturm der neukantischen Erkenntnißtheorie, welche die Natur vielmehr zum eigentlich Problematischen machte, und ihren bedenklich hervortretenden praktischen Consequenzen, vor denen es den friedlichen Bürger zu grauen anfieng. So ist denn der Charakter der Gegenwart ein erkenntnißtheoretisch angehauchter Skeptizismus, der sich in der Natur und dem Geistesleben an die gegebenen Phänomene hält und darauf verzichtet, das über diese Bruchstücke hinaus oder ihnen zu Grunde liegende Sein zu enthüllen. Es giebt wohl eine einheitliche Lebensenergie, aber Niemand kennt sie. Keinesfalls gleicht sie dem christlichen Gott oder dem Hegel'schen absoluten Geiste; Zweckmäßigkeit und Vernünftigkeit ist in ihr wunderbar gemischt mit Ohnmacht, Härte, Grausamkeit und Laune. Der Mensch ist auf die phänomenale Wirklichkeit allein angewiesen, und sie genügt ihm, da er glücklicher Weise Kraft und Intelligenz genug hat, seine wichtigsten Bedürfnisse in der Anpassung an sie befriedigen zu könneu. Die Natur ist zwar in ihrem Wesen ein Problem, aber eine gegebene Tatsache, und wir können damit zufrieden sein, daß wir durch unsere naturwissenschaftlichen und technischen Methoden von ihr verstehen, was wir zum Leben brauchen, daß wir die Konstruktion ihrer an sich höchst problematischen Gesetze unserer Berechnung der Lebens-

zustände sicher zu Grunde legen können. Auch im geistigen Leben gilt es, nur an das Gegebene, d. h. an die sinnlich deutlichen, durch die Natur der Dinge vorgeschriebenen und in ihr tatsächlich erreichbaren Zwecke sich zu halten, anstatt sie zu lähmen und zu verwirren durch Verbindung mit transcendenten Motiven und Zielen, welche nur von der der unerbittlichen Naturgrenzen noch unkundigen Phantasie kindlicher Weltzeiten ersonnen werden konnten. Diese zum Theil heterogenen, nur durch den Begriff des „Gegebenen" vereinigten Gedankenmassen haben ihre Zusammenfassung gefunden in der Denk- und Lebensrichtung des Positivismus, der von der französischen Mathematik und Statistik ausgehend, mit der aus dem vorigen Jahrhundert direkt fortgeführten englischen Philosophie sich vereinigend gegenwärtig in dem philosophisch ermüdeten und praktischen Lebensaufgaben zugewendeten Deutschland einen fruchtbaren Boden gefunden hat. Der Neukantianismus beginnt in ihn überzugehen, der pessimistische Verzicht auf eine sinnvolle Einheit der Welt nimmt in ihm eine andere weniger phantastische Gestalt an, und die großen sozialen Bestrebungen finden an seiner Ethik ihren Bundesgenossen. In seiner Begrenzung auf das Gegebene und seiner Abneigung gegen die Ideen ist er oft nur ein „verschämter Naturalismus" und unterscheidet sich von dem Materialismus wesentlich nur durch seine Skepsis. Nur zwei energische Grundgedanken beseelen diese vorsichtige, kühle und resignirte Denkweise; der Gedanke der Evolution d. h. der kausalen Erklärung alles Werdens aus den äußeren Beziehungen und der der Sozialethik d. h. der durch Kenntniß der Natur- und Lebensgesetze herbeizuführenden möglichsten Steigerung der Gesammtwohlfahrt. In dem ersteren Gedanken lebt ein staunenswerther Mut des Erklärens, der für die sonst geübte Skepsis entschädigt. Was das Sein auch sei, es ist ein endlos Werdendes und dieses Werden vollzieht sich in der kausalen Einwirkung äußerer Beziehungen. Insbesondere können so die Geheimnisse des organischen und geschichtlichen Lebens erklärt werden. Aus den kleinen Elementen von Veränderungen und Anpassungen, zu welchen äußere Beziehungen nötigen, erwächst durch Gewohnheitsaneignung, Summation, Ver-

erbung nach und nach der ganze Reichtum des organischen Lebens mit seinem nur scheinbar getrennten, in Wahrheit fließenden Typen, indem der Kampf ums Dasein zu immer erneuerter Anpassung nötigt und die Auslese des schlecht Angepaßten besorgt. So entsteht aber auch die ganze geschichtlich-menschliche Welt in Fortsetzung des gleichen Werdegesetzes. Aller scheinbar durch sich selbst geltende Besitz des Geistes ist so von außen entstanden und wird von außen weiter gewandelt werden nach bestimmten Gesetzen der Massenbewegung. Hier haben die biologischen Entdeckungen und Methoden Darwin's als Impuls gewirkt, und man hat diese Erklärungsprinzipien sofort auf alle anderen Lebensgebiete übertragen. Ueberall stößt man auf die Thatsachen der physischen Bedingtheit des psychischen Lebens, auf die Bedeutung der äußeren Verhältnisse, des jetzt sog. Milieu, für die geistige Entwickelung, auf die statistischen Gesetze der sozialen Massenbewegung, die der Vererbung u. s. w. Unsere jüngste Litteratur ist sogar auf den wahnwitzigen Gedanken geraten, auf diese Dinge die Gesetze der Aesthetik zu gründen und das im gewöhnlichen Leben als Freiheit Erscheinende in ihren Werken als Abwandlung von Naturgesetzen vorzuführen. Mit alledem ist aber zugleich ein diese Gesetze erkennender und benützender Geist gesetzt, der ein „Element" von Vernünftigkeit in dem großen Chaos bildet, eine in sich zusammenhängende, relativ wertvolle Zweckentwickelung erlebt inmitten des Strudels von Werden und Vergehen, durch den alles übrige zum Zufall vergleichgiltigt wird. Für diese Intelligenz erwächst die Aufgabe, ihre gegebenen und möglichen Zwecke d. h. den Zweck der möglichsten Gesammtwohlfahrt unter Benützung dieser Gesetze wissenschaftlich zu berechnen und mit aller Kraft eines einheitlichen Gattungswillens in kluger Anpassung an die Natur klar, nüchtern und sicher durchzuführen. An dieser Stelle allein kommt eine gewisse Ueberlegenheit der Intelligenz über die Natur zur Geltung, deren Gesetzmäßigkeit die Berechnung des Erreichbaren und der Mittel bei aller Härte doch ermöglicht. Die menschliche Gattungsvernunft ist das einzig Sinnvolle, der einzige verständliche Punkt in der allgemeinen rastlosen Evolution; sie tritt an die Stelle des

früheren Göttlichen. Es ist die von jeder Religion und dem kategorischen Imperativ völlig emancipirte Ethik des greatest happines principle, welche nur von dem Pathos resignirten Wirklichkeitssinnes und ernster Richtung auf das Gesammtwohl belebt ist. In sie mündet die den wirthschaftlichen und sozialen Problemen gewidmete Denkarbeit aus. In der klaren Erkenntniß innerweltlicher Gemeinschaftszwecke, deren Erreichung erst den Einzelzweck sichert, wird das „Sittliche" viel fester und reiner begründet sein als in den selbstsüchtigen Träumen einer jenseitigen Glückseligkeit oder den undeutlichen Phantasien eines mystischen Imperativs. Die stete Angespanntheit durch diese Zwecke, die volle Verantwortlichkeit für die Ausnützung jedes Momentes, das beständige Auf-sich-selbst-Gestelltsein ist erhabener als die Projektion der höchsten Hoffnungen und Ziele in ein Göttliches, das die Versäumnisse wieder gut machen und alles Fehlende ergänzen kann. In seiner vortrefflichen Geschichte der Ethik spricht Jodl den Wunsch aus, die Menschheit möchte doch endlich einsehen, daß sie in all diesen Projektionen nur sich selbst anbetet, ihr besseres Selbst, ihre Ideale, ihre Zukunft. Mit klarem liebreichem Ernst und fast erschreckender Kenntniß des Seelenlebens führt George Eliot, die Schülerin Mills, Comtes, Strauß's in ihren wunderbaren Romanen den Gedanken durch, daß die von den selbstischen Täuschungen der Religion freie Sittlichkeit nicht bloß die besser begründete, sondern auch die reinere und intensivere sei.

Hiermit sind die verschiedenen Hauptgegenströmungen gekennzeichnet. Es versteht sich von selbst, daß sie sich verschiedentlich mischen und annähern und daß mancherlei weniger bedeutende Anschauungen daneben hervortreten. Es sind zum Theil dieselben Probleme und analogen Lösungsversuche, welche von ihnen nur verschieden behandelt werden, das Naturproblem, das Religions- und Kunstproblem, das ethische Problem und schließlich das Problem des Verhältnisses von Sein und Werden. Ebenso ist wohl zu bemerken, daß durch sie in mancher Hinsicht ein gewisser gemeinsamer Geist trotz aller handgreiflichen Verschiedenheit hindurchgeht. Eucken hat in seinen „Lebensanschauungen der großen Denker" diesen Geist zu fassen und charakterisiren versucht. Es

ist aber immer mißlich, so bunte und von vielfachen Einflüssen bewegte Bildungen auf Ein geistiges Prinzip zurückzuführen. Dieses wirkt nur als eines unter vielen Motiven. Auch Euckens Darstellung ist der Natur der Sache nach einseitig, undeutlich und viel zu konstruktiv ausgefallen. So weit von einem solchen Geiste etwas zu fassen ist, soll später noch von ihm die Rede sein. Zunächst ist das wichtigste für uns zu beachten, daß es sich nicht bloß um mehr oder minder verwerfliche Theorien, sondern um eine ungeheure Summe von Tatsachen aus der Natur und dem geschichtlichen Leben handelt, welche von ihnen gedeutet werden und die auch für uns vorhanden sind. Zugleich ist hervorzuheben, daß wir es hier nicht mit einzelnen Erzeugnissen gelehrter Schulen, sondern mit allgemeinen Strömungen der Weltlitteratur, der Bewegung des modernen Lebens selbst, zu tun haben. Die Litteraturen der großen Völker sind naturgemäß nichts anderes als die Arbeit an der religiösen und ethischen Frage, welche die Frage der Menschheit überhaupt ist. Mit diesen Litteraturen hat die Theologie sich auseinanderzusetzen und im Vergleich zu dieser Auseinandersetzung ist die Bearbeitung der Probleme des gelehrten theologischen Schulbetriebes ein harmloses Konventikelvergnügen, ein Kinderzank im brennenden Hause.

Und zwar kommt hierbei der Gesammtkomplex des Christentums, die christliche Weltanschauung als Ganzes in Frage, nicht eine einzelne Lehre. Insbesondere kommt es nicht auf jenen äußerlichen Supranaturalismus der biblisch-kirchlichen Weltanschauung an, der sie besten Falls nur begründet, legitimirt und sichert, nachdem sie ihre erste überführende Hauptwirkung an den Gemütern bereits getan hat. Es handelt sich vielmehr um den religiös-sittlichen Inhalt der christlichen Gesammtanschauung, wie er in dem großen geschichtlichen Phänomen des Christentums hervortritt. Das kommt auch in der Anfangs bezeichneten Problemstellung der ganzen neueren Theologie zum Ausdruck, welche von der christlichen Heilserfahrung als einem Ganzen religiös-sittlicher Lebensrichtung ausgeht und die supranaturalen Thesen nur als hieraus folgend oder hiermit gegeben zu behaupten wagt. Damit hat die Theologie bereits unbewußt unter dem Druck der modernen

Weltanschauung die naiven alten biblisch-kirchlichen Ausgangspunkte in die zweite Linie gerückt und das, was einst selbstverständlicher, überwältigender und überzeugender Ausgangspunkt war, in eine mühsam zu gewinnende Folgerung verwandelt. Wenn aber ein überrealistischer Historiker das Christentum für unablösbar von seiner ersten naiv supranaturalistischen Ausprägung erklärt, dann versagt seine Abneigung ihm die Gerechtigkeit, welche seine Sympathie z. B. dem Geiste der hellenischen Cultur in der Regel ohne weiteres zu erweisen gewöhnt ist. So gut wir diesen Geist auch abgelöst von der historischen Besonderheit der griechischen Mythologie und Privat- und Staatsalterthümer in mächtiger Wirksamkeit wahrnehmen, ebensogut ist der Geist des Christentums auch ohne seine erste geschichtliche Gestaltung verständlich und lebendig. Eine sehr schöne und größtenteils treffende Darstellung des geistigen Gehalts des Christentums hat Eucken in seinem erwähnten Buche gegeben. Ebenso sei an die Ausführungen am Schlusse von Wellhausens Abriß der Geschichte Israels erinnert.

Es handelt sich also für die Theologie aller Schattirungen darum, ob ihre ethisch-religiöse Gesammtanschauung von Gott, Welt und Mensch mit den in unseren Gesichtskreis gerückten neuen Tatsachengruppen zusammenbestehen könne oder ob die Unvereinbarkeit beider uns zur Gewinnung einer anderen Weltanschauung, zur Hoffnung auf eine neue Religion forttreiben müsse. Die Beantwortung dieser Frage ist nun freilich nicht in der Weise möglich, daß man jede der angegebenen Tatsachengruppen und Theorien direkt an der christlichen Weltanschauung mißt. Man kann den christlichen Glauben nicht ohne weiteres mit einem Naturgesetz oder der Entwicklungstheorie auseinandersetzen, wie das die populäre Stegreifapologetik immer wieder versucht. Jener entspringt wie alle Religion aus den eigenthümlichen Quellen innerster Gemüthserregungen und ist an und für sich unvergleichbar mit den theoretischen, auf Grund umfassender Combinationen gebildeter Weltanschauungen, weßhalb auch die das Christentum für ausgelebt erachtenden Denker nur die Richtungslinien der Zukunftsreligion bestimmen wollen, diese selbst aber erst von einer neuen Regung des

religiösen Genius, von einem neuen Prophetismus erhoffen. Dagegen ist zu erwarten, daß jene Tatsachengruppen wohl auch andere Deutungen zugelassen und hervorgerufen haben werden, welche mit der christlichen Weltanschauung vielleicht eher harmoniren. Wir haben daher nichts anderes zu tun, als diejenigen Gedanken und Denkrichtungen im modernen wissenschaftlichen Leben aufzusuchen, welche jenen Tatsachen andere Deutungen widerfahren lassen, und zu prüfen, ob diese nicht vielleicht mit den Grundideen des christlichen Glaubens besser übereinstimmen. Wenn anders dieser Glaube tief im menschlichen Wesen begründet ist und der Wahrheit irgendwie nahe kommt, so ist es wahrscheinlich, daß das menschliche Nachdenken von selbst durch die innere Konsequenz der Sache unter allen möglichen Irrgängen doch auch zu mit ihm harmonirenden Deutungen geführt werde. Daß dies der Fall und daß auch in der scheinbar so gänzlich veränderten Geistes- und Tatsachenwelt der modernen Wissenschaft die alten Daseinsfragen und mit ihnen die alte Antwort der christlichen Weltanschauung ihren Ort behaupten, das ist eine Ueberzeugung, die, wie ich glaube, wohl begründet werden kann und nicht bloß apologetischer Notdurft und Voreingenommenheit entspringt. Ich versuche daher im Folgenden nichts anderes als diese vom bisher Geschilderten abweichenden und uns entgegenkommenden Deutungen und Theorien eben derselben Tatsachen zusammenzustellen und beanspruche für diese Erwägungen keinen andern Wert als den der Orientirung über längst Gewußtes. Diese Denkrichtungen sind, um sie im Voraus kurz zu bezeichnen, der metaphysische Idealismus auf erkenntnißtheoretischer Basis, die den Gesichtspunkt des Imperativs und des Zweckes einheitlich verarbeitende idealistische Ethik, der auf das Gesammtphänomen der Religion und dessen Entwickelung begründete Theismus und die vorsichtigen entwickelungstheoretischen Grundsätze unserer deutschen Geschichtswissenschaft.

II.

Es handelt sich zunächst um die eigentlichste Eroberung der neueren Wissenschaft, durch welche dieselbe von der Antike und dem Mittelalter sich durchgreifend unterscheidet und den Impuls

zu einer vollständigen Umbildung alles wissenschaftlichen Denkens gegeben hat, um die mathematisch-mechanische Naturwissenschaft und die von derselben aufgewiesene und vorausgesetzte Gesetzmäßigkeit der Natur. Es ist ihre Tendenz, die ganze Wirklichkeit von den großen Bewegungen der Himmelskörper bis in die minutiösesten physiologischen Vorgänge aus den Gesetzen mechanischer Bewegung mit Stoß und Gegenstoß, Anziehung und Abstoßung zu erklären, in Allem vorübergehende Aggregatzustände kleinster Elemente zu erkennen, deren Bewegungen und Verhältnisse mechanisch berechenbar sind. Sehr klar und scharf hat Dubois-Raymond das Ideal dieser Wissenschaft in seinem bekannten Ignorabimus-Vortrage geschildert, ihre wichtigsten und allgemeinsten Gesetzesformulirungen hat jüngst Ernst Häckel in seinem Vortrage über den Monismus populär zusammengestellt. In dieser ungeheuren Maschinentätigkeit der Natur erscheint für jeden, der seinen Ausgangspunkt bei der naiven Anschauung von der Wirklichkeit nimmt, der Geist als eine winzige, widerspenstige Ausnahmsprovinz, und für den Einheitstrieb des Denkens ergab sich von hier aus die Forderung, die paar geistigen Erscheinungen als gesetzmäßig entstehende und vergehende Wandelungsformen des Stoffes zu verstehen, wie man ja auch die Wärme als verwandelte Bewegung erkannt hat. Das Gesetz von der Erhaltung der Kraft, die in der Natur der Sache liegende Forderung eines überall lückenlosen mechanischen Zusammenhangs, der durch die kleinste Einwirkung von anderswoher sofort total zerstört würde, zwingen mit innerer Notwendigkeit zum Ausschluß des Geistes als einer selbständigen Kraft aus dem streng geschlossenen Ring der Wirklichkeit. Das ist die Grundposition und die Stärke des Materialismus. Der strenge Materialismus ist, wie Lange sehr schön entwickelt, die unweigerliche Konsequenz der streng durchgeführten naturwissenschaftlichen Prinzipien, das einzige in sich klare, widerspruchslose und vollständig einleuchtende System der Wirklichkeit. Seine Betrachtungsweise ist nur Hypothese und zwar eine verschiedene Urdata voraussetzende Hypothese, die nicht entfernt an allen Objekten sich empirisch beweisen läßt, aber sie ist eine aus dem Wesen des Naturerkennens notwendig entspringende Hypothese. Es ist selbst-

verständlich, daß von hier aus mit dem selbständigen Wert des Geistes auch alle christliche Sittlichkeit und Frömmigkeit verschwinden muß. Es bleibt nur eine auf Naturtriebe der „Geist" genannten Erscheinungen begründete sensualistische Güterethik, die, wie die Geschichte zeigt, allerdings wohl mit ehrlichem Ernst der Gesinnung vereinbar ist.

Hier ist es nun aber sehr leicht, zu zeigen, daß diese materialistische Wertung der naturwissenschaftlichen Tatsachen nicht bloß sehr wohl vermeidbar, sondern total unmöglich ist. Ein Wörtlein kann diesen Gegner fällen, nämlich, daß die Natur mit all ihren Gesetzen, wie wir sie kennen, nur in unserem Geiste existirt und in gewisser Hinsicht geradezu ein Erzeugniß des Geistes, die Vorstellung desselben ist. Der Geist ist unter allen Umständen das prius in aller dem Menschen zu Bewußtsein kommenden Wirklichkeit, und nicht das ist die Schwierigkeit, von der Natur zum Verständniß des Geistes, sondern vom Geiste zum Verständniß der Natur zu kommen. Dieser Bannspruch, der in seiner wichtigsten Formulirung der kantischen Philosophie entstammt, ist daher auch oft genug gebraucht und insbesondere von Theologen kräftig gehandhabt worden. Auch wo man die Theorien des Humeschen Skeptizismus für die konsequenteren und klareren hält, ist das Ergebniß das gleiche. Ihm ist in den wissenschaftlichen Kreisen der Materialismus bereits erlegen.

Aber damit ist die Sache nicht zu Ende. Die eigentlichen Probleme beginnen hier erst, wie sie mit großer Klarheit z. B. E. v. Hartmann in der „kritischen Grundlegung des transcendentalen Realismus" dargelegt hat. Es entsteht die Frage nach dem Außer-Ich, der Beziehung zu diesem, dem Wirklichen, den Dingen. Es knüpft sich an diese Abweisung einer dogmatisch-materialistischen Metaphysik des naiven Bewußtseins die nun vertiefte Frage nach dem Wesen der Dinge, das Problem der Ontologie oder kritischen Metaphysik, das eine Auffassung der Dinge vom Standpunkt dieses kritischen Bewußtseins aus erstrebt und die Tatsachen der Naturwissenschaft in eine entsprechendere Theorie über das Verhältniß von Natur und Geist zu verarbeiten sucht.

Viele, insbesondere die sog. Positivisten, bleiben hier bei der

reinen Skepsis stehen und erblicken in der Natur, die sie in ihrem Geiste vorstellen, nichts als ein ungeheures Rätsel, das man ohne viel erkenntnißtheoretische und metaphysische Selbstquälerei auf sich beruhen lassen kann, und dem gegenüber es genügt, in unserer Vorstellung von Naturgesetzen ein ungefähres, nach Bedürfniß modifizirbares, zum praktischen Hausgebrauch dienendes Werkzeug der Weltbearbeitung zu besitzen. Diese Meinung von der reinen Subjektivität und praktischen Bedingtheit der Naturgesetze scheitert an dem ihnen innerlich einwohnenden Zwang, dem untrennbar begleitenden Bewußtsein um die Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit der gesetzlichen Ordnung überhaupt, in der Sprache Kants, an der Apriorität der synthetischen Funktionen, welche die Positivisten und Anhänger Humes vergeblich aus der biologischen Anpassungs- und Vererbungslehre zu erklären suchen. Vollends am praktischen Endergebniß des Materialismus ändert diese Denkweise nur wenig, da bei der Beschränkung auf das Gegebene, der prinzipiellen Unklarheit über das Verhältniß von Geist und Natur das geistige Leben nach der gegebenen Natur sich zu richten hat und keine produktive, klare, im Weltzusammenhang begründete Ueberlegenheit über die Natur besitzt. Von hier aus wird das Naturerkennen nicht bewältigt und wird insbesondere der Eigenwert des Geistes und die Möglichkeit überweltlicher Ziele nicht ausreichend sicher gestellt, welches letztere nur bei einer klaren Abrechnung mit der Natur möglich ist. Wenn Kaftan's Apologetik sich auf diesen skeptischen Standpunkt gestellt hat, so vermag er ihren Konsequenzen nur durch die etwas plötzliche Einführung der alles sicher stellenden Offenbarung in Christo auszubeugen, ohne daß er die ausschließliche Supranaturalität dieser Offenbarung gegenüber den Offenbarungsansprüchen anderer Religionen deutlich begründet und das Wesen dieser Supranaturalität nur überhaupt zu erläutern unternommen hätte. Andere, die strengeren Neukantianer, begnügen sich bei der Tatsache der bloßen Phänomenalität und der Tatsache notwendiger Anordnung derselben durch die Bewußtseinsgesetze zu einem gesetzmäßigen Zusammenhang und überlassen die Frage nach dem Außer-Ich sich selbst, um möglichst rasch zu den Fragen der praktischen Vernunft d. h. den übersinn-

lichen Wahrheiten der Sittlichkeit und Religion zu gelangen. Aber ganz abgesehen von der logischen Unmöglichkeit, diese so mit innerer Notwendigkeit sich aufdrängende Gewißheit eines Gegebenen und vom Menschen Unabhängigen außer Ansatz für das weitere Nachdenken zu lassen, ist auch hier und gerade hier gegenüber der als gesetzmäßiges Ganze vorliegenden Natur das Wesen und die Selbständigkeit des Geistes nicht genügend fest begründet, um sich ohne Weiteres der Idealwelt des Geistes zuwenden zu können. An diesem Punkte ist stets eine Lücke und Zusammenhangslosigkeit im kantischen System schmerzlich empfunden worden, und Kant selbst hat bekanntlich die Füllung dieser Lücke mit seiner unvergleichlichen Vorsicht erwogen. Unter den Theologen hat besonders Herrmann diese Abrechnung mit der Natur zur Voraussetzung seiner theologischen Arbeit gemacht. Der Frage, was denn nun mit der Natur sei und ob man denn bei der Behandlung der idealen Fragen sie so einfach im Rücken liegen lassen dürfe wie eine uneroberte Festung, begegnet er mit ethischen Motiven. Die Frage nach der Natur und ihrer Stellung zu Gott entspringe dem ethisch indifferenten naturreligiösen Triebe überwundener Religionsstufen und sei heidnisch. Aber es ist doch nicht nöthig, die Frage nach dem Verhältniß von Natur und Geist gleich in dem Sinne des monistischen Naturpantheismus zu beantworten, und wäre dies unweigerlich nötig, ja dann hätten wir eben ein nicht zu beseitigendes Hinderniß für den christlichen Glauben, um das auch alle ethische Betrachtungsweise nicht herumkommen könnte. Es ergiebt sich also gerade von hier aus die Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit der Natur.

Man braucht unter Metaphysik nicht immer bloß die deduktive Ableitung des Seienden von einer Grundeinheit zu verstehen. Das wagt längst fast Niemand mehr. Wohl aber kann sie sich der bescheidenen und vorsichtigen Aufgabe nicht entziehen, von der Erkenntnistheorie aus die unmittelbar entspringenden und unabweisbaren Fragen nach dem elementaren Verhältniß von Geist und Natur, nach den allgemeinsten Eigenschaften der Dinge zu beantworten. Von hier aus kann sie dann weiter Ausflüge nach den letzten zusammenfassenden Fragen des Absoluten unternehmen, ein zweifellos höchst unsicheres Gebiet, in dem uns alle sinnlichen Er-

fahrungsanalogien verlassen. Aber wegen dieser Fruchtlosigkeit der Bemühungen um die höchste Spitze sind doch die an der Hand der Erfahrung bleibenden elementaren Bemühungen um die Basis nicht zu verwerfen. Vielmehr wird gerade an ihnen das uns interessirende Problem wenigstens in den wichtigsten Grundlagen gelöst. Eine solche Lösung dürfte, soweit dies bei solchen Dingen möglich ist, in der Tat bei jener breiten philosophischen Strömung zu finden sein, welche es wagt von der Tatsache des Ineinander von Ich und Außer-Ich aus die Frage nach dem Außer-Ich in seinem Verhältniß zum menschlichen wie zum Prinzip des Geistes überhaupt zu stellen und zu beantworten. Wenn diese Strömung auch gegenwärtig durch den Neukantianismus und den Positivismus etwas zurückgedrängt ist, so glaube ich doch mit einer großen Anzahl von Philosophen und Theologen verschiedenster Richtungen, daß hierzu eine unabweisbare Notwendigkeit vorliegt und daß wir nur von hier aus eine gesicherte Voraussetzung für den idealen Glauben jeder Richtung gewinnen. Mit derselben Notwendigkeit, mit der diese Fragen einst an den Kantianismus herantraten, folgen sie auch wieder dem Neukantianismus (nach Erledigung seiner ersten Absicht, des Kampfes gegen den Materialismus, auf den Fersen. Es kommt an dieser Stelle nun gar nicht weiter in Betracht, auf welche Weise dieses Problem im Einzelnen behandelt und gelöst wird, ob mehr mit logischen Nötigungen oder mit dem praktischen Zwange des Geistes, um seiner selbst willen an eine korrespondirende Auffassung einer transsubjektiven Außenwelt zu glauben, oder mit der Ueberführung des Willens durch das entgegenstehende Außer-Ich gearbeitet wird. Wir sind hier dankbare Schüler der Philosophen, welche ein ungemein komplizirtes, an gefährlichen Zirkeln reiches Problem mit der gelehrten Sachkunde ihrer wissenschaftlichen Schulung beurteilen. Es kommt für uns nur darauf an, an jene große Reihe tiefgrabender Denker zu erinnern, welche die Realität eines Außer-Ich und die korrespondirende Erfassung desselben durch das Ich behaupten und von hier aus ontologische Folgerungen über das allgemeine Wesen der Dinge gewinnen, die es gestatten, die Natur und ihre Gesetzmäßigkeit dem Leben des Geistes einzuordnen. Insbesondere seien

Lotze, Fechner, Wundt und Hartmann erwähnt. Darnach ist allerdings die Natur so, wie wir sie wahrnehmen, nur in unserem Geiste und sind diese ordnenden Gesetze im Wesen unseres Geistes begründete Funktionen. Aber dieses Bild entsteht dem Geiste in Wechselwirkung mit transsubjektiven Wirklichkeiten, welche in dieser Wechselwirkung den Geist nötigen, ihre Einwirkung der Gesetzmäßigkeit seines Wesens entsprechend zu beantworten. Die Natur und ihre Gesetzmäßigkeit ist also in dem uns gegebenen Weltbild nur Vorstellung des menschlichen Geistes, aber es giebt Dinge außer ihm. Was diese Dinge sind, kann nur indirekt erschlossen werden. Sie sind nur in Analogie des menschlichen Geistes zu begreifen als für sich Seiendes und müssen daher in irgend einem Grade geistigen Lebens für sich seiende Wirkungsmittelpunkte sein. Das klingt phantastisch, aber ohne einige Kühnheit kann es bei solchen Erwägungen nicht abgehen. Andere Forscher gelangen zu den gleichen Resultaten von der Erforschung der physiologischen Vorgänge in ihrem Verhältniß zu den psychologischen, indem diese zur Theorie des Parallelismus ununterbrochener Seinsreihen, der physikalisch-mechanischen und der psychologisch-geistigen, nötigt und von hier aus die beiden Reihen als zwei Seiten ein und derselben Sache erkennen läßt. Diese letzteren Gedankengänge hat Paulsen sehr schön in seiner Einleitung dargelegt. Wieder andere gehen von einer Kritik der Grundbegriffe der mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft, dem der Bewegung und des Atoms, aus, die sich als unerklärbare letzte und und in sich widerspruchsvolle Daten erweisen, so daß ein Teil der Naturforscher selbst sich zu einer hylozoistischen Anschauung von der Wirklichkeit wandte. Nur muß dann das damit gegebene Verhältniß von Natur und geistigem Leben etwas umsichtiger behandelt werden, als es z. B. Häckel getan hat. In allen diesen Fällen ist das Ergebniß der metaphysische Idealismus, welcher die Natur und ihre Gesetzmäßigkeit als Erscheinung inneren geistigen Lebens und insbesondere unsere menschliche Naturerkenntniß als die Art erweist, in welcher unserem Geiste gemäß seiner Organisation die Dinge erscheinen. Die Dinge selbst aber sind geistige Wirkungszentren durch alle Grade verschiedenster Intensität hin-

durch vom unbewußten bis zum bewußten und vielleicht noch andersartigen Geistesleben.

Für uns ist es gleichgültig, daß die meisten Denker bei diesen elementaren ontologischen Erkenntnissen nicht stehen bleiben, sondern über diese Interpretation der Erfahrung noch hinaus Zusammenhänge suchen, die mit keiner Erfahrung mehr etwas zu tun haben. Sie wissen in der Regel selbst, daß hier mit jedem Schritt die Unsicherheit zunimmt. Soweit sie glauben mit einem absoluten Monismus abschließen zu können oder zu müssen, werden wir ihnen im Folgenden wieder begegnen. Insbesondere ist daran zu erinnern, daß mit alledem nur eine ganz allgemeine Vorstellung von den Dingen gewonnen ist, daß diese selbst aber in ihrer Unermeßlichkeit nur zum kleinsten Teil dem Menschen überhaupt zur Wahrnehmung kommen, und daß von diesem kleinen Bruchteile, der Erdoberfläche und den angrenzenden Himmelsräumen, wiederum alles Einzelne nur in der engen Begrenzung zwischen der unteren und oberen Reizschwelle ins Bewußtsein tritt und daß dies Einzelne schließlich nur stückweise und lückenhaft erkannt und verstanden wird. Für uns kommt nur in Betracht, daß in jenen scharfsinnigen philosophischen Leistungen die Priorität des Geistes vor der Natur anerkannt und eine Theorie geschaffen ist, welche die Tatsache der Natur mit ihrer scheinbar so todten und tödtlichen mechanischen Starrheit dem warmen und bewegten Leben des Geistes selber einverleibt. Der Materialismus und die bisweilen an ihn heranstreifenden Konsequenzen des skeptischen Positivismus sind überwunden, indem ihr Recht anerkannt und in ein größeres Ganze aufgenommen ist. Damit ist freilich der anthropomorphe biblisch-kirchliche Supranaturalismus, der ja nur ein Spezialfall der ganzen antiken Natur- und Weltanschauung ist, nicht wieder hergestellt, aber der christlichen Weltanschauung selbst mit ihrer Wertung des geistigen und persönlichen Lebens und seines unvergänglichen, in der Gottesgemeinschaft gewonnenen Inhaltes ist Raum zum freien Athmen geschaffen. Die Tatsachen der Naturwissensaft stehen ihrem Idealismus nicht im Wege. Wenn es nicht andere Dinge sind, die ihr denselben vertreten, um jener willen braucht sie sich nicht zu sorgen.

Freilich darf das hiermit Erreichte auch nicht überschätzt oder unrichtig aufgefaßt werden. Die geschilderten Positionen des Idealismus, wie sie die Natur mit ihrer Gesetzmäßigkeit in das Leben des Geistes aufnehmen, sind keine Beweise für die Wahrheit des Christentums. Sie sind auch von ihren Urhebern meistens gar nicht in dieser Absicht aufgestellt worden, sondern dienen vielmehr meistens monistisch-ästhetischen Gesammtanschauungen als Ausgangspunkt. Das ist für unsern Zweck ganz gleichgültig. Wir folgen nicht auf jenen weiteren Flügen ins unbekannte metaphysische Land, sondern bleiben bei den elementaren, der Erfahrung sich nahe haltenden Anfängen der Untersuchungen stehen. Nicht um eine durchgeführte Spekulation über das „Absolute" handelt es sich, die immer Sache einzelner Denker bleiben wird, sondern um die allgemeine, durch die neuere Naturwissenschaft brennend gewordene Frage nach den prinzipiellen Grundbedingungen unserer Weltanschauung, ob „das Geistesleben eine eigene, höhere Art der Wirklichkeit, oder ob es ein Nebeneffekt, eine Begleiterscheinung des Naturprozesses ist". Ohne Verkennung der Schwierigkeiten beantwortet die idealistische Ontologie diese Frage im ersteren Sinne. Darauf allein kommt es an. Wir suchten nach wissenschaftlichen Strömungen, welche die neuen Tatsachen und Methoden der Naturwissenschaft in einem Sinne bearbeiten, bei welchem die christliche Weltanschauung bestehen kann. Hier ist diese Denkrichtung, die in den verschiedensten Formen durch die ganze moderne Wissenschaft sich breit hindurchzieht und die ihre letzte Gestalt wohl noch nicht gefunden haben wird. Sie schafft dem christlichen Glauben Raum zum Athmen, nicht mehr. Das Athmen muß die Religion selbst besorgen vermöge der ihr innewohnenden selbständigen Kraft und ihres eigentümlichen Ursprunges.

Aber das freilich muß hervorgehoben werden, daß die idealistische Metaphysik und der christliche Glaube innerlich wahlverwandt sind. Wir haben an ihr den Bundesgenossen, den wir bei einer Verständigung über die wissenschaftliche Lage nicht entbehren können. Beide sind auch historisch keineswegs unabhängig von einander. Jene ist nach den ersten idealistischen Anfängen der griechischen Spekulation auf die volle Höhe erst geführt und zu

ihrem ganzen Nachdruck erst gebracht worden durch das Bewußtsein unvergänglichen Wertes, idealer geistiger Würde und voller Erhabenheit des Geistes über die Natur, welche das werdende Christentum dem über der Welt sich besinnenden Geiste einstmals einhauchte. Sie decken sich in keiner Weise, aber sie gehören zusammen.

III.

So sehr bei der bisher dargestellten Ontologie des metaphysischen Idealismus logische Erwägungen zu jener Anerkennung der Priorität des Geistes wirksam waren, so war doch auch das praktische Motiv wesentlich mitbeteiligt, das den Geist als das Wertvollere, als das den Sinn der Wirklichkeit erst empfindende und somit auch Constituirende anzuerkennen befiehlt. Dadurch erst empfängt der an sich leere Gedanke von der Priorität des Geistes seinen charakteristischen Inhalt; die Uebertragung der Analogie der menschlichen Geistnatur auf die Dinge, welche dem Vorstellungszwang, für sich seiende Realität nur im Geiste oder Geistähnlichen denken zu können, zunächst entspringt, enthält zugleich die praktische Ueberzeugung, daß nur so ein Wert und Zweck der Dinge möglich sei, den ein todter Mechanismus kleinster Klötzchen völlig ausschließt. Das entspricht nur dem gegenwärtig im Gegensatz zum früheren reinen Intellektualismus fast allgemein geteilten Grundsatze, daß zur Auflösung solcher Fragen nicht nur die Nötigung durch logische Beziehungen, sondern auch die durch die ebenso tatsächliche und in bestimmten Gesetzen begründete Wertbeurteilung des Willens zu entscheiden habe. Im Bisherigen handelte es sich nun aber doch noch um eine recht allgemeine Vorstellung vom Geiste, welche die verschiedensten Intensitätsgrade vom Untermenschlichen zum Uebermenschlichen umfaßt. Diese These ist naturgemäß zu einem bestimmteren Inhalte fortzuführen. „Die Tatsächlichkeit des Geistes hängt aufs engste mit seiner Inhaltlichkeit zusammen", und der Idealismus hat erst dann einen klaren Sinn und wahre Bedeutung für unsere Betrachtung, wenn ein in sich wertvoller, sein Dasein rechtfertigender Inhalt des Geistes als in dessen Wesen gelegen erkannt wird. Genauer kennen wir hier aber nur die spezielle

Provinz des menschlichen Geistes. Es gilt, sich zu vergewissern, daß dieser einen solchen, den unbedingten Wert des Geistes sicher stellenden Inhalt besitze. Das hängt, wie leicht ersichtlich, an dem selbständigen, durch sich selbst gültigen Werte des Sittlichen. Wenigstens ist dies die dem natürlichen Empfinden nahe liegende und von einer Reihe der größten Denker vertretene Anschauung; und sicherlich steht und fällt mit ihr der christliche Idealismus.

Aber gerade hier begegnet das Nachdenken einer Fülle von Schwierigkeiten, welche die moderne Analyse des Sittlichen aufgehäuft hat, und wodurch dieses Wort für manche zu einem „herrenlosen Gut" geworden ist, das jeder für seine Anschauung beliebig in Beschlag nehmen zu dürfen meint.

Zunächst freilich haben wir hier einen festen Grundstock bestimmter Anschauungen vorliegen, der vielen das Sittliche als etwas einfach Gegebenes und Klares erscheinen läßt und bei allen Argumentationen über die Fragen übersinnlicher Wahrheiten als sicherer Ausgangspunkt dienen zu können scheint. Es ist der Anschauungskreis, der sich etwa mit der populären Anschauung vom Gewissen deckt, die Ueberzeugung von der Geltung unbedingt durch sich selbst verpflichtender Imperative, deren Befolgung über Wert oder Unwert des menschlichen Lebens entscheidet. Die Würde dieser Imperative beruht auf ihrer absoluten Gegebenheit und ihrem Gegensatze gegen die natürlich-sinnlichen Neigungen. Diese Gegebenheit bedeutet entweder Offenbarung durch göttliche Autorität oder eine Art Angeborenheit und übersinnliche Anschauung allgemeingültiger Imperative, womit dann die Ueberzeugung von der tatsächlich überall bestehenden Gleichheit und Wirkung auf die Gemüter verbunden ist. In der christlichen Theologie und praktischen Grundanschauung sind beide Arten der Gegebenheit vereinigt, die göttliche Offenbarung deckt sich mit dem natürlichen Sittengesetz. Auch wo man diese Anschauung schließlich von jeder Heteronomie äußerer Gesetzesoffenbarungen gereinigt hat, behält sie doch überall ein religiöses Element, insofern die Verehrung unbedingt durch sich selbst geltender, wertvoller Wahrheiten immer irgendwie religiösen Charakter hat. Diese Imperative beruhen dann auf einer Art inneren Offenbarung Gottes oder doch auf innerer Anschauung

höchster sinnvoller Wahrheiten. Unter dem Einfluß der englischen Terminologie hat man diese Auffassung des Sittlichen Intuitionismus genannt. Sie beruht auf der empirischen Erfahrung einer nicht abgeleiteten, sondern durch sich selbst wirkenden Geltung von Pflichtvorstellungen; in ihrer speciellen geschichtlich-wirksamsten Form auf einer Verbindung der stoisch-platonischen Popularphilosophie mit christlichen Vorstellungen, wornach die natürliche allgemeine Geltung gewisser Pflichtgrundsätze als göttliches Gesetz verstanden wird, ein Unterpfand der Wesensverwandtschaft des menschlichen mit dem göttlichen Geiste. Mit der endgiltigen Beseitigung aller bloß äußeren, statutarischen ethischen Autorität hat die evangelische Ethik diese Grundgedanken nur verschärft und zu voller Konsequenz entwickelt. Bereits nach ihrer Erschütterung hat Kant's kritische Analyse des menschlichen Geistes auch diese Erscheinungen auf einen scharfen, begrifflichen Ausdruck gebracht, indem er, dem allgemeinen Schematismus seiner Analyse entsprechend, sie auf eine apriorische Gesetzgebung der Vernunft zurückführte und ihren Gehalt in dem Begriff des Sollens überhaupt oder des Verpflichtseins unter ein im Wesen der Vernunft liegendes Gesetz der Allgemeingültigkeit des Handelns zusammenfaßte. In anderen Zusammenhängen und mit Rücksicht auf den Inhalt des Sollens hat Herbart denselben Grundgedanken in seiner Theorie der ethischen Grundurteile entwickelt, die in Analogie zu den ästhetischen Urteilen Billigungs- und Mißbilligungsurteile über Willensverhältnisse seien. Wie sehr auch bei jeder Abstreifung der Theonomie doch dieser Glaube an ein Sollen als durch sich selbst geltende, letzte Wahrheit und als den höchsten Gehalt alles geistigen Lebens einen von Grund aus religiösen Charakter trägt, hat insbesondere Fichte gezeigt, der die sittliche Weltordnung direkt an die Stelle des persönlichen Gottes stellte. Viele fassen auch heute noch in ähnlichen Gedanken ihren religiösen und idealen Glauben zusammen. So wird denn auch immer noch insbesondere von Theologen, diese Tatsache der sittlichen Imperative als der Ausgangspunkt benützt, an den eine religiöse Anschauung anzuknüpfen habe.

Gegen diese ganze imperativische Fassung des Sittlichen, die in ihm eine absolute und letzte Größe erkennen lehrt, hat sich nun

aber im Zusammenhang mit der ganzen Umwälzung des wissenschaftlichen Denkens nach den Religionskriegen ein sehr lebhafter Gegensatz gebildet, der es aus seiner mystischen Absolutheit heraus und in die geschichtliche Relativität und Bedingtheit hineinstellt. Es ist das zunächst nicht eine Hineintragung bestimmter Systeme und Theorien in die Erklärung des Sittlichen, sondern ein Ergebniß der ruhigen und besonnenen Analyse des Sittlichen selbst. Mit der Befreiung der Wissenschaft von dem kirchlich-theologischen Zwange und der entsprechenden Schulphilosophie wandte sich das Nachdenken auch auf die ethischen und Gesellschaftswissenschaften und gelangte hier zunächst aus sich selbst zu einer Reihe von Beobachtungen und Sätzen, deren natürliche Begründung in dem Wesen des Sittlichen schon daraus erhellt, daß sie mit Theorien der alten griechischen Denker sich berühren. Es ist die Entdeckung der Bedeutung des Zweckes für das Sittliche und der tatsächlichen, äußerst bunten Verschiedenheit der Imperative. Hier hat insbesondere die psychologische Analyse der Engländer mit ihrer Kritik der angeborenen Ideen eingegriffen, die heute noch die damals eingeschlagene Richtung festhalten und in dieser gerade jetzt einen mächtigen Einfluß auf die kontinentale Wissenschaft ausüben. Aber auch die mit dieser Gedankenwelt fast unbekannte nachkantische Spekulation des deutschen Idealismus wurde auf den Gedanken der Güter und des Zweckes geführt, der denn auch bei ihr die Imperative fast verschlang oder doch ihres entscheidenden Charakters beraubte. Schon vorher hatte Leibniz die individuelle Selbstvervollkommung, in der Tugend und Glück vereinigt ist, zum Grundbegriff der Ethik und Zweck des Lebens gemacht, woraus dann die eudämonistische Moral der Aufklärung mit ihren politischen und socialen Reformen hervorgegangen ist. Nicht minder hat das in unserer klassischen Litteratur entfaltete Lebensideal in seinem Protest gegen den Rigorismus Kant's und die Convention des Spießbürgertums den Zweckgedanken in seiner ästhetischen Form zum Kern der Ethik gemacht und die Energie der Imperative zu einer frei von innen herauswirkenden Bildungskraft herabgesetzt, die in freier Uebereinstimmung mit dem Natürlichen die harmonische Fülle der reichen und gebildeten Individualität als ihren immanenten

Zweck entfaltet. In Schiller liegt der Uebergang von der Leibnizischen zur ästhetischen, in Schleiermacher der von der ästhetischen zur spekulativen Ethik klar zu Tage. Von hier aus erscheint Kant nur als Episode.

Es ist eine Mehrzahl verschiedenartiger Beobachtungen und Tatsachen, die hier in Betracht kommt. Einmal zeigt die psychologische Analyse, daß zum sittlichen Handeln so gut wie zu jedem anderen eine Motivation d. h. die Vorstellung eines zu erreichenden, erfahrbaren Gutes oder einer Lust oder Daseinserhöhung nötig ist. Ohne eine solche Zweckvorstellung würde der sittliche Imperativ etwas Sinnloses, Unverständliches und Gleichgültiges sein, das niemals auf den Willen zu wirken vermöchte. Ferner zeigt sich, daß das Sittliche in der Tat auch gar nicht bloß in der formalen Unterstellung unter ein Gesetz bloß um der Unterstellung willen besteht und sich auch gar nicht mit der Erfahrung einer in dieser Unterstellung liegenden Würde begnügt, d. h. daß es überhaupt nichts bloß Allgemeines und rein Formales ist, sondern in den weitaus überwiegenden Fällen Herstellung bestimmter Zustände von bestimmtem Sinn und Wert für das Einzel- oder Gesammtleben bedeutet. In den von der imperativischen Ethik sogenannten Pflichtenkollisionen entscheidet jedesmal der höhere und umfassendere Zweck, auch wenn er sich hinter einer angeblichen Hierarchie der Gebote versteckt, und so tritt hier der Zweck geradezu als der entscheidende Gesichtspunkt auf. Weiter kommt es nicht auf die einzelnen Gehorsamsakte als einzelne und zusammenhangslose Reaktionen gegen einen jedesmal hervortretenden Imperativ an, sondern auf einen sittlichen Gesammtzustand der Persönlichkeit, der einen bestimmten Wert, eine befriedigende Würde derselben vor sich selbst und andern bedeutet. Sodann zeigt die Erfahrung, daß das Handeln nach jenen Imperativen tatsächlich auch in äußerer Beziehung die Erreichung der Lebenszwecke, Gesundheit, Friede und Ordnung des Gesammtdaseins erst möglich macht. Das pflegt der letzte Gesichtspunkt zur Verteidigung sittlicher Forderungen zu sein, ist neben der den Zweck in Form von Lohn und Strafe verwendenden Autorität das Belehrungsmittel in der sittlichen Erziehung von Kindern und bildet den Hauptgesichtspunkt der Volks-

und Sprichwörtermoral. Man hätte die sittlichen Gebote nicht besser erfinden können, wenn man in ihnen Regeln zur Herstellung eines möglichst wohlgeordneten Gesammtdaseins hätte aufstellen wollen. Sie gleichen den für die Mehrzahl der Fälle gültigen Durchschnittsregeln auch darin, daß kein sittliches Gebot nach Maßgabe bestimmter Zweckverhältnisse nicht auch Ausnahmen erlitte, wofür die Situationen von Aerzten und Staatsmännern mit Recht als Belege angeführt zu werden pflegen. Schließlich kommt zu alledem noch die Gesammtüberzeugung, daß zwischen dem brennendsten und innerlichsten Triebe des menschlichen Herzens, dem Triebe nach Glück und Lebensbefriedigung, und dem Sittlichen eine innere Verbindung bestehen müsse, in welcher beide zu einer Einheit zusammengehen und der Zweckgesichtspunkt irgendwie der übergeordnete ist. Der Zweck regiert die geistige Welt, wie die Causalität die der Natur. Neben diese Erwägungen trat dann weiter die durchschlagende, mit jedem Tag sich erweiternde Erkenntniß, daß ein Angeborensein dieser Imperative in keiner Weise zu konstatiren ist. Und dem entsprach dann auch die tatsächliche Verschiedenheit der sittlichen Anschauungen verschiedener Räume und Zeiten, im kleineren Kreise sogar der Individuen. So gieng ihm die Würde einer unveränderlichen und vom Geiste unabtrennbaren Wesensausstattung verloren. Es galt, andere Mittel zur Erklärung und Sanktion des Sittlichen zu suchen, und da boten sich die Zwecke als Erklärungsmittel von selber an. Das Sittliche ist das Handeln in der Richtung auf den höchsten Gesammtzweck des Lebens und vollzieht sich in der Ableitung der für das Verhalten geltenden Durchschnittmaßregeln aus demselben. Der imperativische Charakter dieser Maßregeln erklärt sich aus Gewohnheit, Vererbung und Autorität. Die Verschiedenheit des Sittlichen erklärt sich aus der Verschiedenheit des Verständnisses der Zwecke. Die Ethik ist die Lehre von den Regeln des Handelns d. h. vom Zweck des Lebens, sie ist also nur unter dem Gesichtspunkt des Zweckes zu behandeln. Die teleologische Ethik leistet alles, was die formalistische Intuitionsethik der Imperative nicht leisten konnte. Sigwart hat in seinen Vorfragen der Ethik diese Gedanken klar und schön entwickelt.

Diese verschiedenen Beobachtungen über das Sittliche wurden natürlich in den Zusammenhang verschiedener Grundanschauungen und Systeme hineingezogen. Sind sie doch mit den modernen Systemen auf demselben Boden des Strebens nach einer neuen einheitlichen Betrachtung der Wirklichkeit erwachsen. Der Materialismus, der an sich zu einer Ethik überhaupt unfähig ist und in dem sittlichen Leben denselben atomistischen Zufall wie in der Natur behaupten müßte, hat in Benützung derselben eine ethische Theorie zu bilden versucht, indem er als den dem Geiste mit den Naturelementen gemeinsamen Zweck die Selbsterhaltung konstruirte und hieraus im Sinne des wohlverstandenen Interesses die sensualistische Güterlehre des Individualeudämonismus ableitete. In ähnlicher Richtung hat der Positivismus das in der Natur und durch die Natur zu erreichende höchstmögliche Gesammtwohl, das ja allein auch das höchstmögliche Einzelwohl garantirt, zum Zweckmittelpunkt seiner sozialeudämonistischen Ethik gemacht und um diesen zugleich die sozialen und volkswirthschaftlichen Wissenschaften gruppirt. Nur ist hier in der Anerkennung der Vernunft als selbständiger und eigentümlichen Zwecken des Gesammtwohls lebender Größe eine bessere Grundlage geschaffen und in der äußersten Anspannung der Idee der Gesammtheit und des Gattungsorganismus ein größerer und einheitlicherer Charakter erreicht. Von hier stammt das moderne Stichwort der objektiven oder Sozialethik d. h. der Ableitung aller sittlichen Regeln aus dem Gesammtwohl. Die Bildung der sittlichen Imperative und der Fortschritt sittlicher Erkenntniß wird hier in „darwinistischer" Weise aus fortschreitender Anpassung an die äußeren natürlichen und sozialen Verhältnisse und deren Vererbung und Summirung in der Culturtradition erklärt. Ganz anders hingegen die Ethik des deutschen Idealismus. Indem sie den kantischen Formalismus durch den Gedanken des Zweckes korrigirte, faßte sie die sittliche Imperative nicht als aus der Zweckvorstellung entstandene Reflexionen, sondern als die Gesetze, in denen der Geist seiner Natur nach sich auswirkt zum Zwecke der Vergeistigung des Natürlichen und der Verwirklichung des Geistigen, des freien schönen Ineinanders von Geist und Natur, so daß die Ableitung der Gesetze aus dem Zweck nicht von den Menschen vollzogen wird, sondern

in der Natur des Geistes selbst gegeben ist und von innen heraus selber wirkt. In diesem Sinne hat bekanntlich Schleiermacher die Sittengesetze für Naturgesetze höherer Ordnung erklärt, hat Hegel das individuelle Gewissen als willkürliche Auflehnung gegen die objektive Vernunft gering geschätzt. In diese Anschauung mündete die ästhetische Ethik ein, welche im Kunstwerk der reichen und harmonischen Individualität den vom Genie kraft eigener Gesetze verwirklichten Endzweck und Wert des Lebens erkennt. Unter den Heroen der klassischen Philosophie begründet die Durchführung dieser Gedanken die eigentümliche Stellung Schleiermacher's. In neuerer Zeit haben idealistisch gerichtete Denker wie Paulsen und Wundt die Ableitung des sittlichen Erkennens aus Reflexion über das Zweckmäßige, wie sie der Sensualismus und Positivismus lehrt, mit dem Grundgedanken dieser Spekulation von der gesetzmäßigen Auswirkung der Vernunft und Verwirklichung idealer Güter mit einander kombinirt, indem sie die idealen Güter der Vernunft im Laufe der Entwicklung hervortreten und den Menschen die Verwirklichungsnormen für die jeweilig hervorgetretenen Zwecke aus ihnen ableiten lassen. Die Anschauung von dem idealen Wert und der Würde der Güter ist dieselbe, die von dem Wesen und der Bedeutung der Imperative eine andere mehr naturalistische.

Es ist selbstverständlich, daß jene erste Art der Konstruktion des Sittlichen aus Reflexionen über den Wohlfahrtszweck, zu welchen die Naturverhältnisse und der Lebenstrieb der Gattungsvernunft nötigt und die schließlich nur von der Wissenschaft in völlig umfassender Weise angestellt werden können, einen unbedingten Wert des Sollens und eben damit eine vom Individium unabhängige, durch sich geltende Würde des Guten nicht kennt. Das würde bei aller Anerkennung des problematischen Wesens der Natur doch den Idealismus auf einem sehr bescheidenen Niveau festhalten und bildet den schärfsten Gegensatz zu dem Idealismus der christlichen Ethik, der in der Behauptung eines unbedingt heiligen Gebotes und einer aus der Aneignung desselben folgenden unbedingten Würde der Persönlichkeit gipfelt. Es ist jedoch nicht schwer zu zeigen und bereits unzählige Male ausgeführt worden, daß diese Fassung des Sittlichen als Zweckmäßigkeitsreflexion, insbesondere

als Ableitung aus dem Wohlfahrtszweck, der sittlichen Wirklichkeit nicht entspricht und in sich widerspruchsvoll ist. E. v. Hartmann hat in seiner gedankenreichen „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins" diesen Widerspruch scharf und klar entwickelt; vom Boden der englischen Ethik aus hat der bedeutende Nationalökonom Sidgwick das Recht des Intuitionismus innerhalb der teleologischen Ethik schön herausgestellt. In Wirklichkeit hat das Sittliche durchweg den Charakter des Unabgeleiteten und durch sich selbst Geltenden; bewußte Zweckreflexionen sind selten. Die Erklärung dieses Charakters aus der Anhäufung der vererbten Gattungserfahrung reicht nicht aus, da gerade im Bruch mit bloßer Gewohnheit und Autorität das specifisch Sittliche des Sollens am schärfsten hervortritt. Und wenn das Sittliche wirklich so beschaffen wäre, so würde es doch sich sofort selbst aufheben, denn die komplizirten Reflexionen auf die aus der Steigerung des Gesammtwohles zu erwartende Quote persönlichen Wohls sind gewöhnlich nicht motivationsfähig und würden auch gar nicht eine Schädigung des Gesammtwohls ausschließen, wenn das ohne Gefahr des Schädigers geschehen kann. Wenn aber von hier aus, wie dies z. B. in der Zeitschrift für ethische Cultur durchgängig geschieht, der Gedanke des Gesammtwohls bis zur unbedingten Schätzung der selbstverleugnenden Hingabe an das Ganze angespannt wird, dann ist die Konsequenz des Prinzips verlassen und die Anerkennung eines, wenn auch sehr einseitigen und etwas dürftigen intuitionistischen Imperativs vollzogen. Das Princip dieser Konstruktion ist aber im Grunde von einer vorausgesetzten metaphysischen Ueberzeugung abhängig, welche in dem unverständlichen Universum nur die Wohlfahrt der menschlichen Gattung als das einzige relativ Sinnvolle zu behaupten wagt, und die bei der Beschränkung auf diese Art von Gütern dann auch für das Sittliche natürlich keine andere Ableitungsweise finden kann.

Ebendeßhalb ist es aber auch als Inkonsequenz zu bezeichnen, wenn idealistische Ethiker mit einer ganz anderen Ueberzeugung von dem Zweck und Sinn des Lebens gleichwohl diese Ableitungsweise sich aneignen. Es gilt gegen sie dasselbe, was nur sonst immer gegen den Reflexions- und Ableitungscharakter des Sitt-

lichen gesagt worden ist. Insbesondere aber ist hervorzuheben, daß diese Ableitungsweise zwar zu der Beschränkung auf die Wohlfahrt, aber nicht zu der Anerkennung idealer Güter und einer durch sich selbst geltenden Würde der Persönlichkeit paßt. Denn diese Güter können gar nicht erstrebt werden, wenn nicht ein Trieb oder Gebot der Vernunft oder des Gefühls, sie zu erstreben, schon vor dem reellen Besitz zu ihnen treibt. So gut bei jener naturalistischen Konstruktion die Ableitung des Handelns aus dem Wohlfahrtszwecke einen Trieb nach Lust oder ein inneres Gebot der Natur, nach Lust zu streben, voraussetzt, ebenso gut setzt bei diesen die Anerkennung idealer Güter ein Vernunftgebot oder einen Vernunfttrieb, nach solchen Gütern zu streben, voraus, der wohl durch die Entwickelung verschieden bestimmt werden mag, der aber immer als ein innerer Antrieb verpflichtenden Sollens empfunden wird. Das Sollen ist nicht aus der Zweckvorstellung jener Güter abgeleitet, sondern bringt diese erst hervor und begründet ihren idealen Charakter. Bei Paulsen spielt daher das Sittliche sehr stark in das Naturgesetz des Geistes hinüber, wie wir es aus der klassischen Spekulation kennen; Wundt spricht von sittlicher Anlage und lehnt sich zuletzt ebenfalls an die gleiche Spekulation an.

Was nun aber die Grundideen dieser klassischen Ethik betrifft, so ist längst und von den verschiedensten Seiten ihre abstrakt allgemeine Fassung des Sittlichen als Handeln oder Auswirkung der Vernunft in ihrer Unzulänglichkeit charakterisirt worden. Als specifisch sittlich erscheint vielmehr gerade nur ein Teil der Betätigungen des Geistes, der unter bestimmten Verpflichtungsnormen und dem Bewußtsein des Sollens stehende Ausschnitt derselben; erst die vollständig versittlichte Persönlichkeit vermöchte ihr ganzes Handeln von solchen Normen aus zugestalten, was aber immer nur ein vorschwebendes Ideal bleibt. Ferner wohnt dem sittlichen Handeln nicht die Naturnotwendigkeit und Selbstverständlichkeit bei, die jener am Gesammtphänomen der Vernunft haftende Optimismus annahm, sondern vielmehr ein Kampf mit anderen Strebungen des Geistes, die keinem Einzelleben erspart bleibt. Nur der Bann der ästhetischen Ideen hat zu dieser Anschauung des Sittlichen als

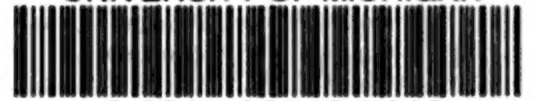
der von selbst sich vollziehenden schönen Gestaltung des Daseins in der inneren Einheit von Form und Stoff zu führen vermocht.

Man kann also auf weitverzweigte wissenschaftliche Strömungen hinweisen, in welchen bei aller Erweiterung der ethischen Analyse doch das Moment der unabgeleiteten und durch sich selbst geltenden Imperative als das spezifisch Sittliche und die ideale Würde des menschlichen Geistes Begründende anerkannt ist und bleibt, nur daß dabei besondere Aufmerksamkeit auf die Motivationskraft derselben gerichtet und daher eine specifisch moralische Lust, die Empfindung der daseinserhöhenden Würde des Sittlichen, mit eingerechnet wird. Aber freilich beginnt damit erst das Problem. Denn andererseits ist ebenso klar und durch die Entwickelung der wissenschaftlichen Ethik unbedingt gefordert, daß, wie der Zweck schon in der Motivation hervortritt, so derselbe auch im Ganzen durch die Aufweisung eines objektiven, dem Dasein Gehalt und Sinn verleihenden, das Handeln zum einheitlichen Ziel führenden Zweckes der Ethik erst Abschluß und Zusammenhang geben kann. Dabei besteht dieser Zweck nicht nur in der Erreichung eines idealen Persönlichkeitswertes, sondern auch in der normalen und gesunden Gestaltung des äußeren Lebens. Die Antinomie beider Gedanken macht die ethischen Erwägungen so schwierig und kompliziert. Eine Auflösung der Antinomie zwischen letztlich durch sich selbst geltenden Imperativen und einem von diesen Imperativen doch nur verwirklichten idealen Gesammtzwecke kann nur in einer jenseits oder hinter dem menschlichen Bewußtsein liegenden sinnvollen Einheit des Seins gefunden werden. Dazu sind aber metaphysische und religiöse Ueberzeugungen nötig. Die gegenwärtige Abneigung gegen alle über die bloße Skepsis hinausgehende Metaphysik und die kritische Zersetzung der Religion lassen es zu diesem einzig möglichen Auflösungsversuche in größerem Umfange nicht kommen. Um die Verwirrung voll zu machen strömt noch in diese allgemeinen ethischen Fragen fortwährend das Nachdenken über bestimmte praktische Probleme ein, wie das in einer Zeit socialer Umwälzung und der Vorherrschaft volkswirtschaftlicher Probleme nur natürlich ist. Das zieht aber immer wieder den Gedanken sittlicher Zwecke in das Naturalistische und Berechenbare herunter. Die theologische

Ethik vollends, die mit diesen Dingen sich eindringend beschäftigen müßte, zieht es vor, ihre alten Vexirfragen über das Verhältniß von Glaube und Werken, Gnadenkraft, und Selbstkraft Rechtfertigung und Heiligung stets von Neuem zu behandeln. So bildet die Ethik wohl nach und nach, wie Wundt meinte, den Mittelpunkt des philosophischen Denkens, aber sie bietet zugleich ein wunderlich verworrenes, von den verschiedensten Tendenzen bewegtes Schauspiel, in dem sich nur die Verworrenheit unserer praktischen Anschauungen und die Scheu vor durchgreifender principieller d. h. religiöser Begründung und Abzweckung des Sittlichen wiederspiegelt. Nur wenige Denker haben den Mut, den Weg der religiös-metaphysischen Auflösung zu suchen. Hier seien nur die von ganz verschiedenen Grundgedanken ausgehenden Philosophen Hartmann, Sidgwick und wieder besonders Lotze genannt. Hiernach sind allerdings für das Subjekt die Imperative unabgeleitet geltende Größen, aber in der Einheit des Absoluten oder des göttlichen Weltplanes oder wie man sich sonst je nach seinem Standpunkt ausdrücken will, sind sie die das Endziel der Menschheit, den einheitlichen Gesammtzweck ihres Daseins herbeiführenden Verwirklichungsformen, welchen die Menschen zunächst ohne Bewußtsein um diesen Zusammenhang um ihrer das Dasein erhöhenden Würde willen und entgegen ihren natürlich-sinnlichen Neigungen sich unterstellen, und in deren Befolgung das Ziel eines gesunden und in seinen tiefsten Bedürfnissen befriedigten Lebens erreicht wird. Hierin ist zugleich der Glaube an die Füreinanderbestimmtheit von Natur und Sittlichkeit mit eingeschlossen, insofern das aus den sittlichen Imperativen hervorgehende Handeln in der Hauptsache zugleich sich als das ein gesundes und normales Leben auch in äußerer Hinsicht Herbeiführende zeigt. Die Entwickelung des Sittlichen vollzieht sich primär nicht in der Anpassung an äußere Verhältnisse, sondern in einer mit dem geistigen Gesammtfortschritt parallel gehenden inneren Entfaltung der sittlichen Vernunft, welche namentlich in den führenden Heroen mit immer neuen und tiefergehenden Forderungen hervortritt. Dabei bleibt der Zweck für die sittliche Pädagogik, die Entscheidung in Einzelfällen und den Versuch wissenschaftlicher Zusammenfassung immer

in seiner Geltung. Es bleiben hierbei Schwierigkeiten und Probleme genug über; insbesondere bietet die Begründung der einzelnen sittlichen Regeln eine Unzahl von Schwierigkeiten dar, sobald man sich von dem Eindruck der allgemeinen Uebereinkunft einmal etwas gelöst hat. Aber wir dürfen in diesen Gedanken doch die treibenden Kräfte der weiteren wissenschaftlichen Entwickelung erkennen, auf welche die modernen Analysen und Beobachtungen hindrängen, und die nur augenblicklich bei der Eigentümlichkeit der philosophischen, religiösen und socialen Verhältnisse durch eine auf die elementarsten Gegebenheiten sich beschränkende skeptische Pseudometaphysik und eine einseitig praktische Wohlfahrtsethik zurückgedrängt sind.

Eine energische und klare Strömung des Denkens konnten wir hier freilich nicht aufweisen. Aber in aller Verworrenheit der Meinungen sehen wir doch die Anerkennung verpflichtender und die Würde der Menschheit erst begründender Imperative, sowie den Glauben an ideale Güter von überzeitlichem und überindividuellem Werte als die beiden Hauptgesichtspunkte festgehalten und von einer eigentümlichen ethischen Grundanlage aus die sittliche Entwickelung verstanden. Die Entdeckung der historischen Verschiedenheit des Sittlichen beseitigt doch nicht die grundlegende Einheitlichkeit des Phänomens. Die Erkenntniß der Bedeutung des Zweckes läßt doch den idealen Charakter desselben bestehen, der zugleich zu ihm führende ideale Vernunftgebote voraussetzt. Durch alle wissenschaftlichen Umwälzungen ist die alte Ansicht von der Sache nur modificirt und geklärt, nicht beseitigt. Sie stellt sich zwar etwas anders dar als für die populäre Anschauung vom Gewissen und als für die theologische Meinung von der Identität des göttlichen und des natürlichen Gesetzes. Aber der Glaube an den idealen Gehalt und Wert des menschlichen Geistes, der ihn über das bloß Sinnliche und Natürliche hinaushebt und ihm eine zeitlose Bedeutung verleiht, ist auch in dieser Form gewahrt.

So unabsehbar weit sich die Welt der Dinge intensiv und extensiv über die Erkenntniß der Menschen hinaus erstreckt, so wenig wir von dem Wesen und Zusammenhang des Geistes im Allgemeinen wissen können, in dem Bereiche des menschlichen Geistes

ist uns dessen innerstes Wesen und höchstes Ziel im Allgemeinen deutlich, die Verwirklichung idealer Persönlichkeitswerte in Befolgung eines idealen Sollens. Welcher Art diese Werte seien und wie sich diesem Zwecksystem das einzelne Sollen eingliedere, darüber herrscht freilich große Verschiedenheit der Meinungen. Aber daß es solche gebe, ist doch eine allen Idealisten gemeinsame Ueberzeugung, die auch von den Inkonsequenzen der Naturalisten bestätigt wird. Innerhalb dieses Rahmens hat auch der christliche Idealismus ohne besondere Schwierigkeiten Platz. Wir wollen nur hervorheben, daß auch die christliche Ethik keineswegs bloß von Imperativen beherrscht ist, sondern daß auch ihr höchster Gesichtspunkt offenkundig je und je der Zweck gewesen ist. Die Seligkeit der mit Gottes heiligem Liebeswillen geeinten Persönlichkeiten in einem Reiche der Liebe ist der innerste Kern des Evangeliums. Nur die Fassung des Zweckes bildet die Eigentümlichkeit des Christentums. Wie der metaphysische Idealismus erst durch das Christentum seinen vollen Nachdruck erhielt, so erfuhr auch der Glaube an ideale Güter des Geistes in ihm eine merkwürdige Steigerung. Auch die Griechen kannten und schätzten die idealen Güter, die Harmonie, den Frieden und die Würde des Geistes, aber immer in einem gewissen Zusammenhang mit der gegebenen Natur und feststehenden socialen und politischen Verhältnissen. Dieser Zusammenhang zwischen für unabänderlich gehaltenen Verhältnissen und der Eudämonie des gebildeten, vornehmen Geistes erschien ihren größten Denkern unter dem Bilde der ästhetischen Harmonie von Form und Stoff, Idee und Sinnlichkeit. Das Christentum geht hinter das Alles zurück. Die völlige Verinnerlichung des Glaubens an ideale Güter, die Ablösung derselben von der Vergänglichkeit aller äußeren Verhältnisse und die Verlegung derselben in das innerste Heiligtum der Persönlichkeit macht vielleicht die welthistorische Stellung des Christentums aus.